ماشاء الله لا قوة الا بالله

شکر بسیار پروردگار و درود و سلام بیشمار بر رسول مختار که درین روزگار خیر و برکت آثار

نور الهدایه

الموسوم بـ

نور الهدایه

از افاضات

شیخی یگانه علامه زمانه امام الفضلا اعظم اولیا کمل اتقیا

حقائق معقول و منقول

اصول و فروع

المولوی محمد عبد الحلیم انصاری

لکھنوی متوفی ۱۲۹۵ھ

تلمذ مولانا احمد

حسب ایمائے فرخندگی انتمائے والا مناقب مخدومی مولوی محمد خادم حسین صاحب باہتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن

در مطبع نامی واقع کانپور محلہ مطبوع گردید ۱۲۹۵ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الأصول الأنفع مبنى للشرائع والأحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام فصيرها
موشحة البراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي
أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين وآيته العليا بالأيد المتين ورفع درجاتهم في عليين
وشهد لهم بالنجاح واليقين وعلى آله وصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم ومن سار على سنة المجتهدين وبعد
فلما كان كتاب المنار في أصول الفقه مشتملا على عبارة وشملها كتابا ودراية ومن أشكل حله أبو البركات
الدين بعونا بالزمان فلم يعصموا عن النسيان فإن بعض الشروح مختصر مخل بعضها
مشكلة مبهمة في درك المآرب وقد كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح
مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب والأفكار لما صدر منهم من الخلل والاضطراب فلم
يتفق لي فكانت المدة لكثرة الشاغل وضيق المحابل فلما وصلت إلى المدينة المنورة لسلالة
المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخاص إخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف
فأمروا بهذا الأمر العظيم وطلبوا بحسم جلكوا على خير ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في الشرح
مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير كرة إلى قيل وقال وسميته كتاب اللوائح في شرح المنار

والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصرح بالتيمن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا
الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله مر وضح واما الهداية فكما تميل الدلالة الجميلة الى المطلوب
او الدلالة التي توصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول
واذا نسب الى الرسول او القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني
بالى فهو يراد به الاول واذا عدي اليه بنفسه او اللام يراد به الثاني وههنا ان
نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة
الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدانا رسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد
والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على
الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال
وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه
وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى عليه السلام والتفريط الذي
في دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر
وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع
بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب والاعتقاد صرفا موصلا
الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والتعلق
على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة وضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله
عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم ما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن
من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال السهلة والخلق العظيم له

على ما قالت عائشة هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود
بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو اشارة الى عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى الله رضي عنه تعالى والخلق جميعا
وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وان لم يدل على الاختصاص
لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله
من اختص والآل اهل بيته او عشيرته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المصرح لم يتعرض
لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين
المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف
بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه لقب لعلم خاص وحد لقبي وغاية موضوع لم يذكره المصنف ولكن لا بد هنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة لاحكام
موضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني
من حيث انه مثبت وللمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام
في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو
ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه
للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه
للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج
الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه فكذلك
هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والاراد

ف

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع
امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع
عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع
بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان
ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي
ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الحنطة والشعير لعلة القدر والجنس
على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام
امته التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اورد هذا النمط لان
اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد
ظني والقياس لعلته منصوصة قطعي فلانه لما قال والاصل كان رد على منكري القياس
قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان
الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول دونها
لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للمدعى والقياس فرع ثالثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس فما شرع من قبلنا فلحقه
بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس
وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فقهاء المعرج الاصول
الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي
كان مضافا اليه بعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وبيان
التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى القراءة او بمعنى المقروء
فهو جنس له وما بعده فصل بالتكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بتخفيف
الزاي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا او لانه نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام
او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان
يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة
المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب

المثبت لان المكتوب فى الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى معا انما هما
مثبتان فى المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا
واللام فى المصاحف للجنس ولا يضر تسميته لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه
او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان
يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويخرج بهذا القيد ما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
وعن قراءة ابى ونحوه مما لم يكتب فى المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة
صفة ثالثة للقرآن اى المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا
بلا شبهة فى نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابى
فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود فى حد السرقة فاقطعوا ايمانهما فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة
وعند الاحناف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة
كله على تقدير ان يكون اللام فى المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فيخرج القراءة
الغير المتواترة كلها بقوله فى المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم
يجز الاكتفاء بها فى الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها
من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة لعدم
كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب وداخله بقصد التبرك لا بقصد التلاوة

وهو اسم النظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان التعريف يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما يبنى عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل
ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من يجوز لابي حنيفة رح القراءة الفارسية في الصلوة
مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى
تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة
المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان
اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة وليست بالاجماع
والقوة اهل فلم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه
وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على
العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما اطلق النظم
مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ
هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم
اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة
النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه
مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم
بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع في
تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم
والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما
قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا
فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة
والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى
وذلك اربعة اي المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت
كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيه اما ان يكون
عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او
بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيأة واللغة وان كان
يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على
اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك
بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتأويل فهو
المأول والا فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي
دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التأويل الذي من شأن المجتهد والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق
محتملا للتاويل او لا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بصيغته
فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام
كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب
الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متنافية بنفسها فلهذا لم يذكر الاقسام
في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام
الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض
في الظهور وكذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي
او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان من جانب
المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع متعلق بالكلام كما ان التقسيم
الاول والثالث تعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع
له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل
بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز
ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجيزا بينا في البيان

فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب
التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد
اى القسم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد المتكلم وهو وان كان فى الظاهر من
صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا القسم للمعنى
دون اللفظ وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان
المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم
يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف
عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات
الفاسدة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اى بعد
معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين
وهو اربعة ايضا معرفة موضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم اربعة اقسام الاول
معرفة موضعها اى ماخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص
وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اى المفهومات
الاصطلاحية وهى ان الخاص فى الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما
انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها واجب
التوقف فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه
الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى
الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامى اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب
سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام
والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام
فقط ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما
الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي
كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه
المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من
قوله على الانفراد لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك
والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام
ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات
رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في
اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستدركا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن
القصد ههنا البيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص
الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان التعريف اي الخصوص الذي
يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى
وان لم يكن اصدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص
المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض
دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

١٢

فرسيل نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل فزيد
فالانسان نظير خاص الجنس غاية مقول على كثيرين متخالفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة على الغرض
من خلقة الرجل هو كونه نبيا وامانا وشاهدا في الحدود والقصاص حقيقيا للجمعة والاعياد ونحوه
والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لمحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص
النوع غاية مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض فزيد نظير
خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص
وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد
خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من
الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة
ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متقوم للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان
المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التغيير لكونه
بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير
فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت
طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع
والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من
حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما احقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي
يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عليه السلام
قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى
معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان
حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان
تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة
يكون واجبا لانه ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء لانه نص
عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح
وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء
وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء
وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لتواظبه النبي عم
واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول
ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه

فيغسل وجهه ثم يديه لحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء الفعل فلا يصح بدون النية
ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما اشترطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون
الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد غاية ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب
يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن الواجب في الوضوء
بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلت
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان
فيبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله
عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه
معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا
بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غاية ان يكون واجبة ينقص بتركها الطواف
فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره وانما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه
من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق والتاويل بالاطهار في آية البقرة

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع بالفاء عليه اي اذا كان الخاص مبينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل
تاويل القرء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبيانه ان قوله تعالى
قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان
اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع
واوله ابو حنيفة رح بالحيض لدلالة قوله تعالى ثلاثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم
يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة اثنين هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب بالبقية
الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث
لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ما سوى هذا القرء يكون ثلثا
وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه
الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة
قوله ثلثة لانه جمع وادنى الجمع ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث
كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن في ذلك بان
يكون في طهر لا وطء فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في
طهر وطئ فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في
الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية
بوجوه متعددة قد ذكرناها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رح

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها
ما يجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين الشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل
الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدمة
وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق
امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها
الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح ما بقي من الاثنين او واحد يعني
ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين
يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول
ان يطلقها ثلثا ويكون هدما مضى من الطلقة والطلقتين هذا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها
للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين في المطلقات فاعترض عليه
الشافعي رح بان التمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية
للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث والا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح
يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني
محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى
ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح
في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان
رفاعة طلقني ثلاثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فتبسم وجذ عثنونا
فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطء الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد
النكاح كما تفهم من ظاهر الآية وهذا الحديث مشهور قبله الشافعي رحمه الله لاجل اشتراط الوطء والزيادة عليه
على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطء بعبارة النص فكذا يدل
على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي
الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تتزوجي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة
الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا
ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقا فيما كان الحل
ناقصا وهو ما دون الثلاث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل
ثم قال المؤلف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ههنا ايضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة
وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا
في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء
هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في ذاته
وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد
المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن
ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل بكليته وان زالت عصمته فلما تبين

قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه
في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى
فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح
بان بطلان العصمة عن المال المسروق وازالتها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى
جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان
كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان
المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان الجزاء بمعنى الكفاية فيدل على ان القطع
هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ مما ذكره في
التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية
على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي
واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح
وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا
يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق
دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم يا ايها الحكام ان لا يقيما اي
الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمودة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به خلاصها من الزوج
وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا من
الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح
زوجا غيره ويطأها ويطلقها فالشافعي رحمه الله يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه
الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان
الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع
بعد الخلع وهو انه طلاق غاية انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة امتثالا في قوله تعالى الطلاق مرتان
والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في
الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح
باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا
تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي
بعد الخلع فقط ممكنة عدم الحل لا الذي قبله كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا
بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك
المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع
اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة
الثالثة فان آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا

والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح الايقاع
الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل
بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها
بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا
للخلافات اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رح وتحقيقه ان المراة التي فوضها وليها بلا مهر او
على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رح الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب
المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب ادا وه عند الوطي
والموت محلا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء
ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالمراد لفظ
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاصداق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب
وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع مصداقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ
فلا اقل من ان يكون مصداقا في الوجوب على الذمة ولكن يشترط ان يكون الابتغاء صحيحا
حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء
لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينها
في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق
وتفريع على حكم الخاص اي ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا
من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي رح
مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا تقدير

في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق
ازواجهم من جملة المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا
وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي
عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا القيمة على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة
دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان فهذا في اصطلاح الفقهاء واما
في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح ان الفرض هاهنا بمعنى الايجاب
بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت
ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا فلما
تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا لان فرضنا
عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم
ذكر المص رح دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقتموهن فلا تحل لهن ان
تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح آه على طريق اللف والنشر
المرتب فقوله فان طلقتموهن فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت
كل فلك بالتفصيل تحت كل مسألة فقال ثم لما فرغ المص رح عن تعريف الخاص وبيانه
وتفريعاته اراد ان يبين بعض الفوائد المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال
ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر لانه
يسمى الامر لفظا لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء
يخرج به الالتماس والدعاء والتمني فيه النهي واخلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من
المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن بشرط ان
يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا ولهذا نسب
الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله
على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ليسا امرا عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما
اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود
مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما

ويختص مراده بصيغته لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة
لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا
من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك لان يقال ان دخول الباء
ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون
الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك
عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة
على المختص كما هو حاصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف
ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد
بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد
المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم ح نفي الترادف والاشتراك جميعا
كنايه ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة عند بعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ليس موجب اما الامة امر وكل امر موجب وكذا الامة مشارك الامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن مخصوصا به عليه السلام والا طبعا او لا مخصوصا به لعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه نهى عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني اظل يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار وفي رواية من عند الله تعالى اطعم عنده وسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكر كب للمشتاق خير شراب ... وكل شراب دونه كسراب ... ولهذا ترى الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في المعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيها قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وتمسكات ابي حنيفة رح الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب متابعته افعاله لازمة الامة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاستغنى بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاج الى هذا القول هلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

لا يوصف بالرشد وانما يوصف بالسداد فاجاب عنه بقوله وسمى الفعل به لانه سببه اى سمى الفعل بلفظ الامر
لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام فى الحقيقة ولما فرغ عن نفى الترادف قصد الشرع
فى نفى الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة والتوقف يعنى ان موجب الامر الوجوب
فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب
اليه بعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المص لانه
يفهم مما ذكره للترادف فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب
واداؤه الندب فى هذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب
ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما واداؤه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون
ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك
فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر
فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان
بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله
للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان
الوجوب بعد الحظر ايضا يستعمل فى القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم والاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لما يفهم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم
الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منه تعالى نفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون
حرجا عليهم فينبغى ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز
ثم شرع فى بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اى انما
قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى

وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآية معناه
اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اي ان شاءوا
قبلوا الامر وان شاءوا لم يقبلوا بل يجب عليهم الاتيان بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب
ودليل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الا تسجد
بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه يعطف على قوله لاستشار الخيرة اه
اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن
امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا لو
لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر الذي هو للوجوب
وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان مقتضى
الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب
وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ولدلالة الاجماع والمعقول
عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه فهو جملة مستقلة
معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم
اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر وذلك كاف في الطلب
هو الوجوب ولا اصل لنفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان
نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء
يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها
كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب

ولیس هذا اثبات اللغة بالقیاس بل لاثبات کون الاصل عدم الاشتراک وقیل المعقول
هو ان السید اذا امر غلامه بفعل ولم یفعل استحق العقاب فلو لم یکن الامر للوجوب لما استحق فلما
وقد نقل فی بیان المنصوص والمعقول وجوه اخر ترکنها للاطناب ثم شرع المصنف فی
بیان انه اذا لم یرد بالامر الوجوب فماذا حکمه فقال واذا اریدت به الاباحة او الندب ای
اذا اریدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فیه فقیل انه حقیقة
لانه بعضه ای ان الامر حقیقة فی الاباحة والندب ایضا لان کل واحد منهما بعض الوجوب
وبعض الشیء یکون حقیقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترک
والاباحة هی جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فیکون کل منهما مستعملا فی
بعض معنی الوجوب وهو معنی الحقیقة القاصرة التی اریدت بلفظ الحقیقة وهو مختار
فخر الاسلام وقیل لا لانه جاز اصله ای قیل انه لیس بحقیقة بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو
الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترک والاباحة جواز الفعل مع جواز
الترک والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترک فالحاصل ان من نظر الی الجنس الذی
هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل فی بعض معناه فیکون حقیقة قاصرة ومن نظر
الی الجنس والفصل جمیعا ظن ان کلا منهما معان متباینة والنواع علی حدة فلا یکون الا
مجازا واما تحقیق ان هذا الاختلاف فی لفظ الامر او فی صیغ الامر فمذکور فی التلویح
بما لا مزید علیه ثم لما فرغ المصنف رح عن بیان الموجب وحکمه اراد ان یبین انه هل یحتمل التکرار
او لا فقال ولا یقتضی التکرار ولا یحتمله ای لا یقتضی الامر باعتبار الوجوب التکرار کما
ذهب الیه قوم ولا یحتمله کما ذهب الیه الشافعی رح یعنی اذا قیل مثلا صلوا کان معناه
افعلوا الصلوة مرة ولا یدل علی التکرار عندنا اصلا وذهب قوم الی ان موجبه التکرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال الاقرع بن حابس العام ما هذا يا رسول الله لم لا بد فيهم
التكرار مع انه كان من اهل اللسان فعلم انه فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل
وذهب الشافعي رح الى ان محتمله التكرار لان الشرب مختصر من اطلب منك ضربا منكرة
والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب
والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن رد على بعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه
اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل تكرر بتكرر
الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف
وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدراك
من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية
الثلاث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي
ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلاث لا من حيث انه عدد بل من
حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي فاليه اشار بقوله حتى اذا
قال لها طلقي نفسك ان يقع على الواحد الا ان ينوي الثلاث لان الواحد فرد حقيقي
متيقن والثلاث فرد حكمي محتمل ولا تصح نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية
الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ
ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلاث في حق
الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فهو انما تقع ثنتان

لاجل انه بيان تفسير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد
المص رح دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر
هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله
طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله
وهو معنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد
وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى
بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي
يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي
الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سؤال يرد علينا
وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تتكرر العبادات مثل الصلوة
والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب
لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فلما ان وجد الوقت وجبت الصلوة ومتى يأتي
رمضان يجب الصيام ومهما قدر على تلك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج
في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر
انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود
كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة
حكما وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان
لخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان
تطلق نفسها ثنتين او ثلاثا ان نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها
واحدة ثم اورد المص تقريب بيان الامر بان اسم الفاعل لا يشترك كما في عدم احتمال التكرار فقال
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف
عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي
كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي
يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يرد ايراد آية السرقة
الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى
اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق
فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد
اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر
لغة والمصدر لا يراد به الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا
بيقين فبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة والقيم فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا
لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا القيم فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة
الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر
واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى
بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع
بخلاف الجلد فانه كلما يرى في غير الحسن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف رح

عن بيان التكرار وعدم شرعه في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر لو عاد اداء وهو تسليم عين الواجب
بالامر بمعنى ما ثبت بالامر وهو الوجوب لو عاد وجوبه اداء ووجوب قضاء فالاداء وهو تسليم عين
ما وجب بالامر بمعنى اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال
اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه
بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب لبعد
المسافة قوله نفس الواجب لقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت
فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض فكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على
ان الامر لمستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت وكان
ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما
لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده
لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا التزم بالشروع وح لم يبق
نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب
الثابت ليعم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى
يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء
بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

٣١

فراغ الذمة وهو يحصل بها فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو يحصل
بالاداء كما قال الشاعر الذئب يا ويلا للغزال بالكلية اي يختطفه ويغلب عليه وانما اذا صام شعبان
بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب لان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز
لانه قضاء بغيبة الاداء بل لانه اداء بغيبة القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة فعند بعضهم
بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت فحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص
الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام والبعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على
ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان ايجاب الصلوة والصوم في نفسه للقدرة
على مثل من عنده وسقوط افضل الوقت الى مثل زمان الفجر عنه امر معقول في نفسه فعندنا حكم القضاء
الى ما لم يرد فيه نص وهو النذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد
للقضاء من نص جديد موجب لسوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون
بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي هو مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعند الاول قيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت والاظهر ثمرة الخلاف الاتى فى التخريج فعندنا
يجب فى الكل بالنص السابق وعند يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر فى السفر
اربع ركعات وقضاء السفر فى الحضر ركعتين وقضاء الجهر فى النهار جهرا وقضاء السر فى الليل سرا
يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المريض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان
المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه فى رمضان آخر بل يقضيه فى ضمن صوم
مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذى اوجب الاداء وهو قوله تعالى
وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء فى الرمضان الثانى كما صح الاداء فى الرمضان الاول
كما هو مذهب فرقة او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذى هو شرطه كما هو مذهب
ابى يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل
وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر
يعنى فى صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب
القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان
القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف
فقد نذر بالصوم فكان ينبغى ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف
الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة فى رمضان افضل من العبادة فى غيره فانتقلنا من الصوم
الاصلى المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم
الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلى اعنى صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان اصوموا النفل

واعتكفوا فيه والحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت عديد يستوفى فيه الحيوة والممات ثم
اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى هذا الرمضان الثاني اذا
قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف في قضاء رمضان
البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاول والقضاء الى انواعها فقال والاداء انواع كامل وقاصر وهو
شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وينبغي ان يقول والاداء
انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء ويعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه
شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء
ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه
كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان
جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر
فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية من المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم
الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ ولم يقض الصلوة بعد فراغ الامام فان
هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان
معنى الاداء من حيث الاصل معنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير
فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره
لتوضى او نوى الاقامة في موضعه ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم
اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد

بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في السبوق دون اللاحق
يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى
تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء رد عين الشيء
الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشغولا بالجناية
او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف
الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والسلم فيه اليه
على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء
المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية
في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان
هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه
اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري
على البائع بالثمن واما رد عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي امر رجل عبد
الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد
وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك
كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا
الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر
يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم
تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة
عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور
بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق
حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك
فاذا لم يجز بطل والفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بالغرامة وينفذ اعتاقه فيه
دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة
لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت
ذات العبد موجودة في كلا الحالين وصف الملكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ من بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء
فقال والقضاء انواع اي بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم اشارة
مساحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو ما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء ويعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وما هو في معنى الاداء
ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفية المماثلة ثم هذا القضاء
لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق والخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير
للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم يجوع النفس والفدية اشباع وهذا الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه
او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او تكون النمرة فيه للسلب اي يسلبون
الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل ان في بدء الاسلام
كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الاحمدي
وقضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا النظير للقضاء الذي هو شبيه بالاداء يعني ان من ادرك الامام
في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان
الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالها على حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما
على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها
القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف
الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام
والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يوتى بها فيه وعند ابي يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات
في الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة
للاحتياط جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص
غير معقول ينبغي ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات
وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي بعوض كل صلوة بالفدي لكل
صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك
لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلول العلة عامة توجد
في الصلوة اعني العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن
جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى فهنا والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد
في الزيادات تبرعا ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط كما اذا تطوع

بالوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء رجوا القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة
عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذر بها الفقير او اشتراها او استملكها
او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة هو تشبيه
بالمسألة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف
عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز
قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة
او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل
الى التضحية لعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون
بالطيب الطعام وهو عند الله اللحم الذكي المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام
الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل براسها وعلمنا بالمنصوص
واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل
فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام
الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه
في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء
ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة
فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر وهو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل
معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل

الصوری سابق علی المثل المعنوی فما دام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی نفیه
تنبیه علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل وقاصر لا یقال مثل هذا یتحقق فی حقوق العباد
فان قضاء الصلوة بالجماعة کامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم یتعرض له لانا نقول عندهم قضاء
الصلوة منفردا کامل وبالجماعة اکمل ولا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس
والاطراف بالمال هذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بکل الدیة
والاطراف المقطوعة خطأ بکل الدیة او بعضها غیر مدرک بالعقل اذ لا مماثلة بین الآدمی والمال
المبتذل وبین المال المملوک المبتذل وانما شرعها الله تعالی لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا
لتحصل المساواة واداء القیمة فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینه هذا نظیر للقضاء الذی فی معنی
الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأة علی عبد بغیر عینه فح ان اشتری
عبدا وسطا وسلمه الیها فلا اختیار له اداء وان ادی الیها قیمة عبد وسط فهذا قضاء لکنه فی
معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد فی قطع المنازعة بینهما من ان یسلمها
عبدا وسطا والوسط لا یتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمة ادنی وکثیر القیمة اعلی والوسط ما بین
بین فکان المرجع الی التقویم فلهذا کانت القیمة فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاها
بالمسمی تفریع علی کونها فی معنی الاداء ای تجبر المرأة علی قبول القیمة کما لو اتاها بالعبد المسمی
تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمة ثم ذکر المصنف تفریعین لابی حنیفة علی قوله
وهو السابق فقال وعلی هذا قال ابو حنیفة فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلهما ای لا بد ان المثل الکامل
سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفة رح فی صورة قطع رجل ید رجل عمدا ثم قتله قبل ان یبرأ ینبغی
للولی ان یفعل مثل ما فعل القاتل فیقطعه اولا ثم یقتله لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد
من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایة للمثل الکامل ولو اقتصر علی القتل جاز له ایضا لانه

عنها عن بعض موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وتمسك بها لا يقتص الولي الا بالقتل لان موجب القطع
دخل في موجب القتل اذا انفصل السراية ولم يبرأ منها وهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحدها
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس
فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان
احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين
فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد
فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه والايضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر
مثليا ثم انقطع المثل وانعدم من ايدي الناس فالابرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا
المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو
مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة صح لابد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان
بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل تحقق بالمثل لان
ذوات القيم فيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمة كان هو الاصل واذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا هو العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز
عن المثل ظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمة يوم الانقطاع
لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن تظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما
نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او
قاصرة صورة او معنى فرع عليها الامام ثلث مسائل على طبق مذهبه خالفا الشافعي رح وان لم

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان بالا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع غصبه رجل بالاتلاف وهو كذا بالامساك
وصورتها رجل غصب من سالا حدو ركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا
جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين
راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى
زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمنا بالمال في الاجارة لان للرضا
تاثيرا في ايجاب الاصول والفصول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول نضمنها
بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك منزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك رح
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن
لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن
بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك خبر المص عن الاستهلاك
بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان بالا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي للاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن للاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاص

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يقوم في حق الدية فيما لا يكون الاتلاف فيه مضمونا
اهدار الدم بالكلية ضرورة وهنا الاجنبي اضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل ظلما
ثم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان المثل لا يضمن يعني اذا
شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان
فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا
فما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس بمثل لانه
البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند
النكاح ضرورة تشريفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا
شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الحل بالنص على خلاف القياس وانما قيد
بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج
لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج
فحينئذ يبطل المهر اصلا فانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد
الزوج واعطاه فيضمنان ما اعطاه ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في
بيان حسن المأمور به فقال ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد
ان يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم
والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل للا دخل فيه للشرع وعند
الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم
كل منهما الى اقسامها فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المأمور به بان يكون

حسنة في ذاته وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلاثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط
او يقبله اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به لكن يكون دائما حسنا مأمورا به على المكلف واجبا
عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين واما جعله
من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعده ولكن في التقسيم مسامحة والواجب ان يقول
وهو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح
منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة تشير على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل
السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان
اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل
السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق
واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه
وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه
وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات
والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشريعة وقد بينت انا الاسرار في المثنوي المعنوي
والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت
لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك
وكذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى
وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة
متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست

باختيار الاكتساب بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كون هذا الواسطة لم يكن حاصلة فيما بين فحاصلت حسنة
لعينه او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه
هو ذلك الغير والمامور به داخل فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى
بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او لحقابه
في هذا التقسيم ولشلثة مسامحات لان ضمير هو راجع الى غير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه
اشتباه والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل
لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج
الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرطه وهو القدرة
يعني لا يكلف احد تعالى احدا بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا الغير حسن وهذا القسم
ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط الاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان
التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه شرطا سادسا جامعا لكل من الخمسة المتقدمة فانه
جامعا غير ينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او لحقابه او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور
به بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او لحقابه كالزكوة والصوم والحج او لغيره
كالوضوء والجهاد صار حسنا المعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فهذه القدرة صارت اوامر
الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن المعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا
قيده بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين الاجل الغير المعين والاجل
القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح
في الثلثة حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء
مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واخاعة

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها
من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى فى هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة
يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذى يتادى الغير بادائه فانه فى نفسه تعذيب عباد الله
وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل
آخر بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى
والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة فى نفسها بدعة
مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة
لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها
بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف
وسائط الزكوة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض
خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فان قيل
والقدرة مثال للشرط الذى حسن المامور به لاجله لا المامور به وان قدرت المضاف وقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنة لحسن فى مشروطها فانقلب المقصود وانعكس الدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم
وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة
حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون
سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

اى مولانا عبد العلى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة
فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين صحة الخوف ووجود العلم
والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة
حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا
القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي
يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة
اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء
كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد
قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين
المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما توهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان
من عليه الف صلوة يقال في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق
وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة
الا وفي كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات
موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله
يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت ازمه الصلوة

الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤدي فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه العشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فردّ الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا نص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لانه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة تشترط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب اذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر الصرف حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

قال هلاك المال اي النصاب والخارج قوله لان التمكن اي القدرة الممكنة قوله اصل المال

اذ لو بقيت عليه لم يكن الاعراض عند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف
ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه خراجا على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب
تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذا فاد درهم من العين
كاذا خمسة دراهم من المائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر الباقي باق بقدر حصته
وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان المكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة
الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن يسقط
التصدق بمثل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان
واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود الآلات الحرث وغير ذلك
فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا ما يعرف بالفتى به التجاسر
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض
واعطلت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان المكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة المكنة ليس بشرط
لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة المكنة
يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة المكنة لان
الزاد والتعليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بجمع مراكب كثيرة
واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويعاقب بذلك في حق الاثم والايصاء
وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة المكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك
النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي
كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ اللهم عن

بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه ومناسبته واطرادا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به

اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان

فهل يجوز لنا ان نحكم بجوازه اتيانه بالجواز اذ نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء

وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى

ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز

المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء

الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول

الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده

واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والا فحج صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند

ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه مكروه شرعا

والطواف محدثا مأمور به مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل المعنى

خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة

الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بامر من ان

موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر هل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه

ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته

وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة

كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ مشروعيته وجوازه وهكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما ثبت

جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا غيرها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن
جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به ولحقاته شرع في
بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق
غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانها بعد وجود السبب اي ملك المال
والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما
ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي
لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا
لا يأثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله
لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان
محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد اي الثاني امر مقيد
بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب
فهو النوع الاول والمراد بالظرف لان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح
المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان هذا الوقت تاثير في وجوب المأمور به
وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة
وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج
في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت
ويفوت بفوته فيكون شرطا وتخليف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا
للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان
الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة
وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وهنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان
لا يجوز التقديم على الوقت ثم هنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه
الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه
الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان
بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السببية يجب ان يتقدم على المسبب
وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فاهذا قالوا ان الظرف
هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع
في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء
الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت
يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء
السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت
منتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء
الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء
الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

عند زفر رح فلا ينتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء
الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم
بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد
بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء
الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصيران سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه
واما اذا لم يشرع فيه لم يصيرا سببا فينبغي ان يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور
صح حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لا جاز
خلافا لزفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت
فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا
للصلوة لانه لم يبق الوقت فاما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة
فلا يتادى الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص
بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الجزء
الصحيح وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس في
الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار كثرة
اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتادى عصر يومه
في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول واتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم
بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان مشروعا
في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على الفرضية فان الفرضية في كل صلوة

ان يؤدى فى تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على الغرض مما لا يجتمع وقد فجعل هذا
القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه انه لا نية التعيين اى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط
نية التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا
صالحا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط الضيق الوقت
اى اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصير والى آخر الوقت هو بسبب نوم او نسيان
لا يشترط التعيين عن فسحته لانه احتياج الضيق بسبب العارض وفى الاصل كان سعة
لا يتعين بالتعيين الا اذا اى ان يعين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين تعيينه
اللسانى او القصدى الا فاذا اى ففى اى وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان
لم يؤد فيه عينه بل فى جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث فى اليمين فانه يتخير فى كفارتها بين ثلثة
اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدا منها باللسان او بالقلب
لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه اولا يكون مؤديا
او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى
من الانواع الاربعة للوقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا يكون الاول ظرفا وهذا معيارا
والمعيار هو الذى استوعب الوقت ولا ينفصل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم
يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وسببا لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل
الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالى ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب
صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله فى التفسير الاحمدى ولم نذكر
ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير
غيره منفيا اى لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا فى رمضان كما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين
يقول الصوم غدا نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها
ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رحمه الله الحاجة الى اصل النية ايضا لا الى تعيين تعيين الله تعالى
وخير الامور اوسطها وهو ما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تقريرا على
اي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف
ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان عالما وهذا الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد فان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح
استثناء من مقدر اي يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر
حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان
عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب
آخر وتعين بالتعيين لان شهود الشهر موجود في حقه بالصوم فانما رخص له بالافطار لليسر فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف
المريض فانه لو نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المشقة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار
وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في
التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض فهو عجز تقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل منه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح لقلاعنه فالدليل الاول انه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه انما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للوقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراطية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام وتقضاء رمضان في بعض آخر والحق بابهاشت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن اوضحها في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون

الليالي هو هذا المحل وتشترط فيه نية التعيين حتى لا يحمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط
في هذا القسم الثالث من الوقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء والنذر ولا يتادى
بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان
ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل الا لم يعين من الليل الصوم العام
وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية ونية النفل
ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع
الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما
صام لا يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء
رمضان آخر يجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين
وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون
مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق فهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني
او يكون وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت
الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة
ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه يكون ظرفا
ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد
يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني
والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت
مضيقا لا بد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح
اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا

لمحمد رح اي لابد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان
الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط
ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا
مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا اثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف
ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع هذا عن الفرض ايضا لانه
صفة يجب ان يجزي عليه ولا يقبل تصرفه علينا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما من حيث كونه معيارا اخذ شبها
من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتأدى
بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع
في بيان كون الكفار مامورين بالامر والاعتقاد والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشرائع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او موافاة
القلب للسان او نحو ذلك وكذا هم اليقين بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص
اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى
بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لاستاثرة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما حان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة لا الخلاف يعني ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة
باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون
بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير
الاحمدي بالمذنب وجه واشمله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم
مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل بصحة اداءها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم استوام
صلوا بحقد الايمان مقتضيه تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما
عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات
التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس
ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن لما تأتي قوما من اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

وأما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لاجرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي هو قوله اي القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل
يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود
كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف
والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما
ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبح لعينه او لغيره
وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي
اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض
المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر
عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على
قوله لعينه وذلك نوعان وضعا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه
اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض
الاحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء اشارة للانواع
الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه
والعقل مما يجزمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال
لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل الشرع
فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع
اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم
في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بنفسه او بوصف كهذا صوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم وصف
البيع او وصف الكل فيصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف الصلوة فانه في نفسها جائزة ولا فساد في نفسها
وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت
من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا سببا لها فلم يكن فاسدة بل مكروهة عزم
بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما يقع لغيره مجاورا فان البيع في ذاته
امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي دينك
عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري كبيرين
في سفينة متوجهين الى الجامع وفيما اذا لم يسع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كبيع الغاصب
يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انه منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى
وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة
في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان
توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن
فيه ولا يصلي والفارغ عن تقسيم النهي اذا ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع
على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون
معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر لبقيت
معانيها وماهياتها بعد نزول الشرع على حالها ولا يراد ان ذواتها حسية معلومة بالحس للتوقف على الشرع
فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم المانع يقع على القبح عينا لا اذا قام الدليل على خلافه
كالوطي حالة الحيض حرام لغيره ومع انه فعل حسي لقيام الدليل ومن الامور الشرعية يقع على الانه لا يفعل

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اى والنهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى
اتصل به القبح وصفا يعنى يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها
الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك
فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة
المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال عند
الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين
والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى
دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضى بسطا وهو ان فى النهى عن الافعال الشرعية اختلافا
فقال الشافعى رح انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتى ونحن نقول
ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه
والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمى ذلك الكف انتهاء ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن فى الكوز
ويقال له لا تشرب فهذا النفى وان قيل له ذلك بوجود الماء سمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل
بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى ان لا يتحقق هذا القبح على وجه
يبطل به المقتضى اعنى النهى لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهى نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار
كل شئ ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اى يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره
ثم يكف عنه نظرا الى نهى الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار
الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه
جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول
وقال الشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي ولا ينفعنا
فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم
فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان
الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار
ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق
والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك
بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض
عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح
وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع
على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين
والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالمراد عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين
جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم
عام من ان يكون حرمته القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي
بطريق المجاز وكان نسخا لعدم محله اي كان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل
البيع هو المال وهو لا يسمى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد الخط

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع
الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة
يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها
في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان
مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف
الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قولا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل
اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في
الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال
الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض
وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف
على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان
للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه
والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقرير القياس ولذا قال لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمته مطوية نشأت من قوله
فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه
ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية
فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تحقق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى علينا
حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

وهي اربع حرمات حرمة الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة الموطوءة وبنتها على الواطئ فهذه الحرمات
الاربع عندنا لا تتعلق الا بالواطئ الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه
من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا
مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطئ وابنه
اذا كانت انثى دام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على
الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشاء جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى
الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطئ والواطئ جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطئ الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه
من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما
ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك
عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون
سببا لامر مشروع هو الملك اذ الهلاك لغصوب تقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب
بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده ويفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز
فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عند عدم قدرة الغاصب عن
الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا وهلك في يده يضمنه
ولا يملكه جبرا لكيده الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك
لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لمشروع وهو
الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة المطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورا له منفكا عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه
بدار الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ
انما يكون بالملك وباليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فاتت منا اليد والملك فكان استيلاؤهم
على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا امياسيرا بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء
الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصرح عن بيان الخاص واحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال
واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع
لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا
خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا
واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه
يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة
الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد
على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصرح بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام
فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب
التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

فيما تناولوه وعلى من قال لا يوجب العمل المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على
قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه من عام الا وقد
خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا بالبعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل للعلم بخبر
الواحد والقياس ولقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص منه البعض كان احتمالا
ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص
اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ
بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء بمعنى
بعرنات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فامرهم
وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها
فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص بول الابل يدل على طهارته
وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وهذا وهو منسوخ
بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره فنسخ الخاص بهذا العام فبول
ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره وعند ابي حنيفة رح يحل عند ابي يوسف
في التداوي للضرورة على العرف وقصته هذا الحديث الناسخ ما روى انه عليه السلام لما فرغ من دفن
صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن حاله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه
من بوله فقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو حسب شبان الزوال
ايضا خاص بول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا ايضا لكن للعبرة بعموم اللفظ والذي يدل على
كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المسئلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما تاييد لمقدمته مفهومه ما قيل وهي ان العام مساو للخاص بمسألة فقهية وهي
انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشترك بين الاول والثاني على السواء وذلك
لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افراد الخاتم لا يصدق الا على فرد واحد
ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام
مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى له جميعا تسوية للعام مع الخاص
بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة
فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني فعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء
اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد وفاته لا في حياته فكان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما عينان
مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا
المقام عامين اختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة
وليس كذلك تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله
عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا انما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي
من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا ان نخص العامد منه ايضا
بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق
في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان
آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع الطريق او دخل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل
في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع الطرافة وقلتم انه يقتص من هذين في البيت فلنا
ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه القياس
على الصورتين الاوليين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق
تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب الصدر عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن فعله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز
تخصيص الشافعي رح العام عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي
وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد قتل عن قوله
ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين
ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخصا ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل
في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد
وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كما انها
ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله
بعد اهدار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشتهر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن
مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان آمن
الحرم لانا نقول ان حكمها واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان الصدر لما فرغ عن
بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب
بدليل وشبهة بمسألة فقهية فقال فان الخصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج

اى بان يلحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته
ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى الاصطلاح
هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة
او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء
او صفة فيسمى تقاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما
سيجئ هكذا قالوا وعند الشافعى رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات
مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايضا ونظير المخصوص المعلوم والمجهول
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص البيع
منه الربوا وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ
نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ
نظير المخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبى ص
عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اى بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح
بالقدر والجنس والشافعى رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى
تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى على الشبه
الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا شبه
الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام
وشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعى كلا الشبهين
ونوفر حظ كل منهما على تقديرى كون المخصوص معلوما او مجهولا الا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر
قوله على الشبه الاول اى شبه الاستثناء قمر الاقمار

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا
اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان
المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله فرعاية شبه الناسخ تقتضي
ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم
يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص ولو اقبل التعليل فلا يدري كم يخرج
بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالة تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين
بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس
المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة
المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام
قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا
لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة تفضية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب
المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة
ذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين
ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط بدلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون
كالمخصص الذي اشبه بالاستثناء واشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر
ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح
لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته ذلك وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم
العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول لان كل واحد منهما للبيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى
بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك
اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا
قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا البعض وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة
بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل
الخصوص مجهولا فظاهره كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء
في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب
بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل
في البيع فيكون استثناء وبيعا للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو يسقط لجهالة الثمن بخلاف

ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح
لجهل قبول المشتري بمبيع شرط القبول البيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد
منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهو لا وقد اقرطوا في حق العام بالبقاء
قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب
الاستثناء قطعا فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الآثار
الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار
كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة مختصة مذكورة فانه اذا
باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر
بحصته من الالف لان البيع بالحصة بقاء فكانه فسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز
وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا
يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام
قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون
الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاعلى الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم
منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه
لان اظهار المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله
رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة
وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا اختيار فخر الاسلام لانه لا يشترط
الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

ولاستغراق فيه يكون الجمع للنكرة واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثال
قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه
معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط
في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة واما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني
القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل لا يليق
رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا لا يصح جاءني العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن ما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني
انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام
او الشرط او الخبر وقيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنقض لايراد من في ذوات
من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه
والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل تقول ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو
وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا تفريع
لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من في
نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشيئة ومن تحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان
يعتقوا جميعا على العموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد
المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن
للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب قيل
كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع

عه فرن بالكسر سيدست وحريف در شجاعت وكشتي وجمع آن اقران اه منه

قطع النظر عن غيره فيتحقق الكل وفي المثال الثاني الثاني والاحد يتعلق مشيته بالكل دفعة فلا يتحقق
الا بتحقيق البعض ولكن يترتب عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فح يصدق على كل واحد انه شاء
عتقه حال كونه بعضا من العبد متأمل فيه فان قال الاستاذ ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في
بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما او بعضه جارية فلم يوجد
الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك وبالجملة بمعنى من مجازا لكونه
والسادة وبانها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل
ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة
على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء
فقط اي تدخل على الاسماء فقط دون الافعال لانها لا زمنة لاضافته والمضاف اليه لا يكون
الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق بحيث يتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة
واحدة قهرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه
مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت
طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول
كل فرد من الرمان مما يصلح ان يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب لان
القشر لا يؤكل قطعا فاذا وصلت بها اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي
طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد الوقع على عموم التزويجات وثبت عموم

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فصحت بكل تزوج سواء تزوج امرأة
مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في
لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بالبعدية مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله
من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم
الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته
وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك
كان للكل نفل تام في صورة تا دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون الجماعة نفل واحد كما هو الاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا
الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد
له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه غاية اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني
اذا قال كل من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل
تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو
اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة
لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل
هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق
دخل اولا فلم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير
لفظ اول بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بها قوله او لا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

النفي خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً ذكر ما يكون
عموماً عارضاً بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لأنها في أصل وضعها للآحاد
أو للفرد الغير المعين على اختلاف القولين فإذا دخل عليها النفي تعم إذ نفي الماهية أو الفرد الغير
المعين لا يكون إلا كذلك فإن تضمن معنى من الاستغراقية كان نصاً فيه كما في ما رجل في الدار
وقوله لا إله إلا الله وإلا كان ظاهراً فيه محتملاً للخصوص والدليل على عمومها الإجماع والاستعمال
وقوله تعالى إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو
لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من أنزل الكتاب رداً
على سبيل الإيجاب الجزئي لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي وفي الإثبات تخصص لكنها
مطلقة أي إذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الإثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها
مطلقة بحسب الأوصاف كما إذا قلت أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف
كثيرة بأن تكون سوداء أو بيضاء أو غير ذلك وإذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم بلا
الوصف وليس المراد بالمطلق هنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي
الدالة على الواحدة من غير دلالة على تعيين الأوصاف وهذا هو الذي عنى الشافعي رح في غير هذا الموضع
وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فإنه يقول إن لفظ
رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة وجوباً بالإجماع فاخص أمثالها الكافرة
بالقياس عليها ونحن نقول إن تخصيص الزمنة ليس تخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة
إذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبر غير مملوك من وجه
فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص وقلنا في هذا المقام

ضد البطلان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول
في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني في حق الذات كالزنا والعمى وقال صاحب التلويح
ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح بتجزير رقبات في الظهار وانما يقول بتجزير رقبة واحدة
فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة
عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة
عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب
العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة
اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان
الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
لقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة
في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا
عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة
موصوفة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا
ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقص الا اشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة
ثم السرخسي في باب المخاطب والقاء العموم في باب

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة محضة لكونه مضافا
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربه
فوجه باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب
جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة تخير المولى فى تعيين
واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى الخص
المخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف
لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول
وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله الا يوما اقر بكما فيه وجد العموم مع
ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب
يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو
مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه
فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب
فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك
اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس
كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه

على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا
خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود
الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمة افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق
حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة
والزانية والزاني وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله
اوجبت العموم اي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فمرة عمومه انه
يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق
ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فحينئذ تبزوج
امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة
ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة
والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة
التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث
العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف
باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق
فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة
والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود

مذكور فيما سبق ومثال ابين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر
اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر
اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ٭ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ٭ وقال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما قولنا ان مع زيد
كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه
وهو باطل لم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصفة ثم
شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصفة ثم شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني
غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق ويخلو المقام عن القرائن والا
فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم
ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن
والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف انتهى بانتهاء التخصيص
في العام وكان ينبغي ان يذكر في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه
اخره عنها فقال انما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان
النوع الاول الواحد فيما هو فرد وبصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او الجمع

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانها لو خلت عن الواحد لصار لفظ اللفظ عن مدلوله كالمرأة والنساء
تشبر على ترتيب الالف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس
وينتهي تخصيصها الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء
منكرا اما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها
الى الثلثة لان اولى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده
وقال بعض اصحاب الشافعي رح ولا كان اقل الجمع اثنان فينتهي تخصيص الميم تمسكا بقوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس
كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت ومتبع الميراث تبعية النفل
للفرض فان اوصى لموالي فلان وله مولاه واولاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة
تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف رح
فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب
الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن
مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود
يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل
الشمول كما سيأتي وقيل انما احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الوجود مشترك معنوي خارج
عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر
فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض
كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد
معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا
في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى
الجمع والانتقال والجمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض
ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا المجتمع ولا
منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل
الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي يجوز
ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء
بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشأنه وذلك
الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه
هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعند الامام يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون
كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعندهما يجوز ذلك بشرط ان لا يكون
بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع
من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما
المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح
احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا
وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وان
الخصم رد بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا
فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد
بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا
حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم المترجح من المشترك قد يكون بالنائل في الصيغة
وقد يكون بالنائل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون
بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله
احللنا دار الاقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل
بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني
واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في القسم الثاني فقال واما الظاهر فاسم
لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والنائل كما في مقابلاته ولا يراد

على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا الكلام من قوله بالصيغة لكن يشترط
في هذا كون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم مما يتعلق
بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلية والمراد من الظهور في قوله بظهور الظهور اللغوي
فظاهر وان هذا التعريف الشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غاية امره محتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر والا
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لفهم معنى لم يفهم
من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما
بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل
جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا بين جاءني القوم كان نصا في الرؤية
ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص
يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث يوجد
الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل
هو في غير المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز
وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون مما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره
بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل او تخصيص كما ذكره غيره ولا احتمال
هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر
بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على درجة لا يبقى معها احتمال التاويل والتخصيص سواء
انقطع ذلك الاحتمال بيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام
او بقوله فصار مفسرا او بامر الله تعالى كلمة زائدة يستند بها باب التخصيص والتاويل كما سيأتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا
فى زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما الحكم فاحكم المراد به عن
احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى الحكم المراد به حال كونه ممتنعا عن
احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كآيات التوحيد والصفات
ويسمى محكما لعينه او بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر فى تعريفه لفظ ازداد وكما
ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشئ وانما ازداد عليه لقوة فيه وهو عدم
احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التأويل
والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع فى بيان امثلة كل
هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى حق
حل البيع وحرمة الربوا نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى
شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع
وحرم الربوا ومثاله المذكور فى عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع
فانه ظاهر فى اباحة النكاح نص فى العدد لانه سيق الكلام له كما سيأتى وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم عم لكنه يحتمل
التخصيص اى سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا ببعض ويحتمل التأويل بان المسجدين
او مجتمعين فالقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله اجمعون نصا ومفسرا ولا يقال
انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصفين لانه لا يضر فى بيان التعظيم على انا لا ندعى انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس
من قبيل التخصيص ولا مفسرا لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبنى على التغليب وكذا

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما
ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال
المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه
من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل
التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام
الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت ابد ثبت نصا ويظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الاولى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في
الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى ودون الاولى
فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا
تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي
لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال
تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي
ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارضا
بينهما فيترجح النص ويقصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه
لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص
مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتودى
به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا
تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي
لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين
في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد
فيصير تعارضا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض
المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية
على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص
في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى
لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله
تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام دائر
بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فالخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم
الكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد
يسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء متراتب في الخفاء
بحسب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء
وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير
تغيير لباس وسيماء ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة ولا يظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع
وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه
وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فيحتاج
النظر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قطعا كآية السرقة في حق
الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد
لكل سارق فخفي في حق الطرار والنباش لا اختصاصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان
فقلنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال
محترم من حرز خفية وهو يسرق من هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه
واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد
للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل
النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز
بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على
كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله فهو
رجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وسيماه فخفيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي
فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر والطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقيقة
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل اولا هو اعتقاد
الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل
هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد هنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى واحرم

انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا
الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام
فاشتبه هنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فتحل
اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا
فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر
ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر
مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال
لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى
فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون
الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان
فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا
للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين
حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء
القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون
باعتبار غرابة اللفظ كالفاظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر
الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفى

يدرك بمجرد الطلب والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة
طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف لبعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل
غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الامام فيه
زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث
طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين بيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة
في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء
يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان
هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة
والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تأملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها
سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء ولكن
غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الزيادة
شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وكذا قال في
باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب
وحولان الحول شرط وكذا القياس اذا لم يكن البيان شافيا كالربا في قوله تعالى وحرم الربا فانه
مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم
حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية
وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

٩٠

شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين
لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بعده وصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى
اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل
يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في
حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا لابتطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم
بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون
تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع
المتشابهات خطأ الزائغين فيكون خطأ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون
يعلمون الواو والبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله
والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه
فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس
على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء
فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله
لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهواء الجاهل
في التحصيل والخوض فيبتلى به وهواء العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه فهم المتشابه على نوعين

نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الاخرى
في الحكم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة
لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف الحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش
استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا
الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام
التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم كل لفظ اريد به
ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجها
والمراد بالوضع تعيين المعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص
فوضع في خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشتى من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدمه فهما في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعاني والاستعمال
اما مجازا او على انه من خطاء العوام وعلمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة
تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى
خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم
لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين
المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مجازا لا مناسبة
بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن المناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام
قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها
لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

قوله نعم ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه
لا التأكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد
الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان
لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة
في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه
غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان
لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجوده ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة
في كونه خاصا او عاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان
يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك
بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها
وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة
بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق
النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت
هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما وليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال
ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا كانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها كذا قرر والانصاف
ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة
ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقر
حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض عاما فيما يكال
لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام
وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يكال لان الصاع ويجاوره
لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عاما يكال فالشافعي رح يقدر لفظ الطعام فقط اي لا تبيعوا
الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن
نقدر كل ما يكال اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاما
او غيره ناما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افرار على الشافعي
لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم
التفاضل في الحبوب والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز
هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينفى عما يصدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب اب ويصح ان يقال انه
ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح
ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال
انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى
العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث
لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة
والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح
فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا
بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة في الموضعين فقال في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعي رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان
معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في الآية
مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في
كليهما فيتفق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجازي في قوله تعالى
بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة
فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها
مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة
جميعا هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى
والنكاح للوطي دون العقد اي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
محمولا على الوطي دون العقد فيشمل الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح
في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

النكاح الوطي والعقد مجاز من حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على
معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فثبت حرمة
المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من ثمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول
لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
وقد صححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة
في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل
عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ
متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب
التناول الظاهري لشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما
فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف اورد
في ذلك تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب لواحد على اللابس
وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار
والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب لواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان
يقول كما استحال ان يلبس الثوب لواحد اللابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية
ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية
ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ممن المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق
الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا اليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب

حتى لو هبه دار الرهن فكأنه بطريق الملك لان حق الرهن كان ملغا فاذا زال رجعا وحق المالك
الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره
ثم شرع المص في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي
واذا كان لمعتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة
والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى لجل لمواليه وله معتق
ومعتق معتق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين احدهما وفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل
معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى
حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق
نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف
الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة
فيستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يحل غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعني
لا يحل غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر
من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل
الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف
بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء
لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم
الكل ولا يرد ونبوتيه في الوصية لابنائه عطف على ابنيه وتفريع ثالث اي اذا اوصى لاحد ابناء
زيد وله بنون وبنوبنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة
في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

سليم فتيمموا بهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء وعطف على ما قبله وهو
رابع وذلك لان اللامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما
مراد هنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد
فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس الجماع فالتيمم فيه لاجل
الجنابة فيعمل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز هنا مراد بالجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان
تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه
بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالاشارة الثالثة للاول الحقيقة فيها مستفيضة فالايصال الى المجاز
والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير
والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الاشارة الثالثة الاول والمعنى المجازي في
المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اي المعنى المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما
فرغ من التفريعات شرع في ذكر اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيان على
الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا استأمن الحربي من الامام وقال
آمنوا على ابنائنا وموالينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء
مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما
تدخل الفروع في هذا الاستيان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة عالا
بالذات انما هو الابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر الابناء الابناء في قوله
يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق مجازا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون بلا
ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حقن الدم فيما
اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا

بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المص عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث

لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بالطريق التبعية فيلحق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا

التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيلحق هذا بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع

في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات

في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى

ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا

للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب

اباه يصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى

حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط

وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار

فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع

القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع

بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون

بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه

آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا

في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله

لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا لجمع

بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا

او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله

في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز
لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان
بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا
او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سؤال آخر
تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل
وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا
المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل
للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك
بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت وبالجملة لا بد هنا من بيان ضابطة
يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل
ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت
المطلق لانه يكفي لادراك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب
المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد
باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان
احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر
هو الفعل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب
جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين
او نوى اليمين فقط ولم يخطر بالنذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين
معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

لليمين ولذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات
بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على
ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم
ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع
نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف رح
بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغة يمين بموجبه وتحريره ان
قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك
وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك
وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك
يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين
فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت
بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج
الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن
هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا
اليه وقيل ان قوله لله يعني والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا اجتماع في لفظ واحد
فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغة تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتأييدا فان
من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للتملك ولكن يكون تحريرا
واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه والاخبين الشراء والتحرير مناقاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رح عن التفريعات

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم
ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من
علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغير ذلك يسمى
مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة
المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد
بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلة بالصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان
يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد
خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء فنشر على غير ترتيب اللف
فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في
معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجراة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية
لعدم الاختصاص والا لا بجز لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة
المطر متصل بصورة السماء اعني السحاب فان العرف يسمي كل ما علاك والطلك سماء والمطر
ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمجاورات
كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه
او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب متصل
بالسبب بجاوره صورة وكذا المعلول متصل بالعلة بجاورها كالملك متصل بالشراء وملك المتعة

يتصل بملك الرقبة والاتصال بمعنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اى العلاقة فى المعنى
الذى شرع المشروع لاجله حال كونه بيانا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة فى كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة فى كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال
الصورى ليستثنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال
من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان
علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم
ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية
اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه
ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما وبانه تفريع لاستعارة
العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل فى الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل
فى الملك والاصل فى الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف فى صورة الشراء ولا فى صورة الملك باعتبار المعنى
الحقيقى فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق فى الصورتين وبانه لصحة الاستعارة فيعتق
نصف العبد الباقى فى صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق فى صورة ما نوى الملك بالشراء
ولكن القاضى لا يصدقه فى هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما فى هذه النية كذا قالوا
واعترض عليه بان فى الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين فينبغي ان لا يصدق
قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهنا كله
اذا قال عبد منكر انا اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه
لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر يعود وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح
ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخيل
بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه
اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي
بعده الا بالنكاح فهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة فيثبت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك
الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة المسبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة
بانت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق وتريد
انت حرة وان يقول نكحتك وتريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت
والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة
وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل
الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار
من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يدخل
على الآخر والتلازم فيدخلان في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح
وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت
في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد
الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي
موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر
ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا يأكل
من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذا كل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة
ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تحلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر
لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها
لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حاصل من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه
فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا
كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة
عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا
تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان
الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد
ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر
الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان

صباه عطف على قوله يتصرف وتفريع فان له لان هجران الصبي حجر شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل علمينا فليس منا فيتصرف الى المجاز اي لا يكلم
فلو كلمه بعد ما كبر بحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر وهجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي الى ترك ما يجب
لان القول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر
وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير يقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار
مقصودا بالحلف ح وهو يرجع الى الحلف لانه قد يكون بينهما يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل

وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة
خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم يكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فهو
الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقتها الاول ان
ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال
في العادة فعندهما انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعنده يحنث اذا اكل من الخبز لانه
يراد بالحنطة وعلى هذا فينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف
لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل
البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا نقل من ماء الفرات فانه يحنث

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر

وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة

رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده

في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد

في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا

في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مراد به الحرية خلف عن

هذا ابني مراد به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل

في تقريره ان هذا ابني مراد به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل

والخلف على حالها عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد

لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى

المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مراد به الحرية خلف

عن حكمه مراد به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز

فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم والتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى

الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فانه ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما

لما كان خلفا عنه في الحكم والحكم المجازي راجحا على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال

او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه

ونظير الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي نظير ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح

وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد

عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

عليه كالابن مع الاب ١٢

١٠٧

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامته العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال
في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب
العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المعنية منه لغة ايضا ولم يمتنع
عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع
ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد لا اكبر مني
ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي
محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو الحق من حين ملكه لان الابن يكون
حرا على الاب انما وعندهما لما كانت الخلقية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة
المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يكون حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقع
فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود
بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد
وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم متنافيا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
معا اذا كان كلا الحكمين متنافيا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأة بذت بنتي وهي
معروفة النسب وتولد لمثلها او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة
معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه
فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهرا واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان
مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية
تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح حتى لا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما
لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقا في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب في قوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة
النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه ثبت نسبها
منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يكون العمل
بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك
الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان
الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما
فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناها الاول فان
قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع
الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها سائر
الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر بدلالة
اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ
مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف
فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشكاة عبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد
فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي
حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من اللحام وهو الشدة ولا شدة

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان المروي ما يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وقوله تعالى تستخرجوا
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف
بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه بدليل رقبته ويتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبته بدليل انه يكاتبه ناقصا
معنى الملكية والثاني ما ذكره بقوله وكسره الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ مال كونه زائدا على ما يقع به قوام
البدن فهو موضوع للتفكه والعنب بالرطب والرمان فيهما كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به
قوام البدن ويكفي بما في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص قوما او دخال الطرار في السارق
وان كان فيه كمال ليس من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمعنى الاصل بل كمل
له من قبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومغير له عندهما يحنث بذلك كله لانهما من اهل الفواكه هذا اذا
لم ينويا اما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية
التحقيت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقول طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون وكيلا
فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا الا ان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت
حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى لعموم حقيقته

اي العنب والرطب والرمان ١٢ منه

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت بالحالة التي الى البث
فيها دلالة باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت
فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق
في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه
الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت
فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن
معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي
فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم
صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال
بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر الفعل منا في
وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان
قدر الثواب فظاهره انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو
نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا
وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه
يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء
على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب
بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو
كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغير مباح في حقوق العباد

ع مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك به للشافعي
في بقاء الصلوة والصوم ثم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصرح وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالحرام والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله
وبدلالة محل الكلام حي بهار والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالحرام
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان المحل اخص
من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه لا بد من ان يقول
حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل
ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا
عنه وهذا الكلام الوجهين في النسخ فان للاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني
كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على
تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين
لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف مشؤم سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز اورد بذيلها بحث حروف المعاني فقال ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي يتصل
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت
بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن
حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب
المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق
الحروف على ما ذكر هنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

اشتراك وقوعا قد مهاد قال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو
لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في
عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض
اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما
جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فقدم النبي عم منه الترتيب وقوله تعم واركعوا واسجدوا فان
تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو
وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه
معارض لقوله تعم واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا
وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند
ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق
المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في
هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو
وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو
بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد
الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلها بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث وهذا كله اذا تقدم
الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقا
لانه وجد في آخر الكلام بالغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على عامة المشايخ وهو ان
يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق
فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة وهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان
في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية
نفوذ محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر
ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني
والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه
لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه
متصلا جواب سؤال آخر على عامة المشايخ وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر
سواء كان بعقدا وبعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة
وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح
نكاحها فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف
في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل
من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا
اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم
بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد
لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف
عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل
نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقها بكلام مفصول فاجاز الزوج
نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان
النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج
جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن
الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية هذا ايضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقد
فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول
بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان
كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اولهم
كالشرط والاستثناء اذا تأخرا في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك
ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولها اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف
اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في

معنى الجاء وكما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اذا اتى الفاء وانت حر حتى لا يتحقق
الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على
الحال والحال يكون شرطا وقيد العامل فينبغي ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه
ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اذا اتى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق
موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل
الحال المقدرة اي اذا اتى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة
عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اذا اتى الفا فتصير حرا وبان الحرية حال
الاداء والحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد
تكون العطف الجملة بذا الصلح ان تكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز
ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سياتي ويحتمل ان تكون لمجاز لان اصل العطف وجه المشاركة
في الحكم لم يوجد هنا وانما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق
ثنتان وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الى الاخرى والعطف ليس الا
لمجرد سياقة الكلام وكذا في قولها طلقني وبك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها
عند ابي حنيفة رح لان قولها وبك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا
لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمي خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس
ايضا من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه وكان لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير
شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عند هما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال
والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان بك الفا على فاما قال طلقت
كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

بناء والفاء للوصل والتعقيب اي لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة
غير تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخي ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فعبده الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما
فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط
وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها
بالذات وان كانت مقارنة اياها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون
قبولا للبيع اي قبلت فحرت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او هو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك
وقد تدخل على العلل اذا كانت نائمة دوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم
فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء
عليها الا انها تقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال البشر فقد جاء الغوث فان اتيان
الغوث وان كان آنيا لكن فائدته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها
فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر
صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا
عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اذا اتى الفا فانت حر اي اذا اتى الفا
لانك حر فيتحقق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون جزاء بتعجيل الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جزاء باللام وتتوقف الحرية على الاداء وتحقيق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما
تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلها
بمعنى المستقبل فلا يقال اغنني اكرمتك وانت تكرم وتستعار معنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم
حين لم يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم
بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان
وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيدا للاقبلية كانه قيل فدرهم فيلزمه درهم واحد وثم التراخي
بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا ومنعنا التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان الظاهر للفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاول هو التراخي في الحكم فقط وثمرة
هذا الخلاف ما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم كانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر
الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم لما سكت
وقال طالق وقع به الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان ماتها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق رح بالتعليق السابق ولا يقع
اذا كان السراحي في الكلم بقي قوله طالق بلا مبتدا فكيف يقع لانا نقول ضمير المبتدا بدلالة العطف
لانه ضروري وكانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا
يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب لان الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة
فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب
فان كانت مدخولا بها يقع الثالث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول وبانت به ولا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا
بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط وكانه سكت على الاولين
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث
في الحال لما قلنا هكذا قيل وفي قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان المجاز كله ثم بعد
بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال
على الحنث لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكر بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب
المصنف رح ان لفظ ثم في هذا الحديث مستعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان
يحمل ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم
احدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى وهم لا يعكس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية
الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة
بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في
الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل يحمل الامر على الاباحة
ونحوها بل الاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا
في تكلم ما قبل بل انما لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لانه خطأ في الواقع ونفس الامر
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا تقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد فاذا جاء
في الاثبات وان جاء في النفي بان يقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل
يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فيطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة
بل ثنتين لانه لم يمكن ابطال الاول فيتعين تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض
عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك
فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اذا وان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الجزم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر
فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه
اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل على احتمالهما والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك
فجازت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي دفع توهم ناشئ من الكلام
السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمرا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة
في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة
على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف
يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ويعني
بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا
مبتدأ لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر
مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا
اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي الفعل
واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى ولا لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله
ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل
المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيقتضي اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء
النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال
المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق
فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا احد وهذا احد هما احد وهذا مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو
ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصودا للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من
محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد ضيع

لفظ الشرط وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا
حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل
ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان
ذو وجهين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق
في ايهما شاء والبيان ان كان [illegible]
الصادر عنه من حيث
ان المبين ذو وجهين
في وقت البيان فيشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح
له فاذا [illegible]
لايجاد
التناقض
الانشاء
من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين
البيت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته صح لعدم التهمة
واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا وهذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما
لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التوكيل فيهما بان
يقول بعت هذا وهذا او بعت هذا بالف او بالفين وآجرت هذا وهذا او آجرت هذا بالف او بالفين
لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما
في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة فقط الا ان يكون من له الخيار

معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين للبائع او للمشتري او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا
في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط
والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا
لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي رح لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير
وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما
ولكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما والمراد بين النفع والضرر باختلاف الجنس
او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين موجلة او يقول
على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من هؤلاء تشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على
الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل
البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية
الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد
الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح
والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين المؤجلة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة
يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ترد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة
اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة
حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما

يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فعلوا ذي الكل لا يقع عن الكفارة الا واحدة والباقي تبرع وان
علل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض منهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم
على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل
يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لبعد الفرار عن حقيقة كلمة او شرع في
مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد فصل للمحاربين والساعي الفساد يعني قطاع الطريق
اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد
بكلمة او فمالك رح يقول بناء على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشرع
في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل
واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع
ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية
فغلظ بغلظها وخفف بخفتها والليق من الحكيم المطلق ان يجازي لغلظ الجناية بالغلظ او بالعكس فكان
تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتكبت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان
بعينه بما روي عن النبي عليه السلام انه دفع الى ابي بردة ان لا يعلنه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افزع الاخافة نفي
من الارض ثم حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فاربعة ان شاء
قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا
الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض
بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لمجازا على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقالا اذا
قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة
كلمة او ان يرد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم
بعد ذلك احدهما وهنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا
اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل
المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يرد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبر القاضي على التعيين قلنا لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
لان كلام العاقل البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما
يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما
يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فما جرى ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل هنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها
وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانها قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

مثال توقوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمها تفريع
لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو
لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا
لم تكن عين الواو فلو كلمها جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة
اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد
منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين
الواو ولانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان
يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمها
لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو واذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب
الا كفارة واحدة وان كلمها جميعا فكذلك وولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فلان يكلمهما مثال
توقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فلان يكلمهما تفريع على
كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم بهما بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في اذ لو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا من واحد
فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر يجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل
تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له
مجالستهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق التفريع
والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام وتحمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف
الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول
الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل
ضرب الغاية فيما بعده شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين
في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف
باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان
مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون
الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث
حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون
معطوفا على قوله ليس لك لعدم انتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك
ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك
من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب
الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي عم استاذن الله ان يدعو عليهم
فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثت
الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوال
الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف
على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى
ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يخزيهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء
حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني
ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزء الاقبال كما في كلمات الاسماء وغيرها كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر وانما عدل الى الاول
وعدم القرينة فانه اشعر على ان بابه بابه اداخل فيما قبلها وسيأتي تفصيل الى في وضعها وتمثل المعطف
ح قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب
المغيا كقولهم استقت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستقاء ان يرتوي
بيده ويطرحها في حالة الدهر والقرعى جمع قرعاء وهو الفصيل الذي لا يشرب لبنه فهو معطوف
على الفصال مع قيام معنى الغاية فانه كان اول من الفصال لا يتوقف الاستقاء منها وهذا مثل
يضرب لمن يتكلم بما لا ينبغي ان يتكلم به لعلو قدره وهذا كله في الاسماء وما اضافها في الافعال
اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة او
كقولك سرت حتى اوظلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقولك سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو قلت
الى كان كذلك وان تجعل كقولك خرجت الناس حتى خرجت هند فان هند جملة مبتدأة وغير متعلقة بما قبلها
وليس لها محل من الاعراب كما كان الاول وعلامة الغاية ان تحل الصدر الامتداد وان تصلح
ان يحرف الجر على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة وان يدخل الصلح الانتهاء اليه كما في
جملة يصلح ان يتبدأ الى خروج هند لانها تكون اما من اولها او ثانيها لمن يصلح الانتهاء اليه فان فقد
الشرط ان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللجر او بمعنى الام كما اي فان عدم اشتراط
جميعا او واحدا تكون حتى بمعنى الام كي لا بل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا لمناسبة
بين الغاية والجزاء لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذه علت
مستعارة للعطف الجنس وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية فيكون حتى للعطف الجنس
مجازا والا يراعى حتى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخرى عما انتقلا والتشبيه الى كلام العرب ثم ذكر
امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الاصلية

المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب
المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لبيان الرحمة او لحدوث
الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى
تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن
التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا تنهى فلم يصلح حمله على الغاية
فتكون بمعنى اللام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية
والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى تغدي عندك فعبدي حر هذا مثال
للعطف لمحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان
لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم
فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يأت
او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف
الفاء واذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما
معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فيما يتوهم
انه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فنائل منها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فما دخل عليها الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والباقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه
لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال
ثم ايضا ولهذا قيل ان المقابلة راجعة الى الالصاق ٥٣٤ قال بكر هو ستون قفيزا والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض او يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة هذا العبد حيث يكون هذا
العقد عقد السلم اذا العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه
ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت
للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع
قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول
عنه والا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم وكان
كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا السلامة المعنى دون تاثيرانه الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيحرم ما سواه فحنثا تخرج بلا اذنه تكون
طالقا لعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان آذن لك
اي يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل
خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء المستقيم
لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود
الاذن مرة ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان
آذن لك فيكون مآله ومآل قوله الا باذني واحد فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان الحدث
معان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما في آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا
خروجا بان آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث حج ان خرجت مرة
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان
كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره
انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع
الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي
ان لا يقع اما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى
السببية ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ناصية حتى قرب الكل
فعلى اي بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا
رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان
التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف
وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل
وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله

محل المسح يبقى الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح

مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلاث اكثرها فاقيم مقام الكل فيسمى
التبعيض مراد بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رح من ان الباء للتبعيض هذا هو الذي رواه ابي حنيفة
رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او البعض
فيكون فعل النبي عم هو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع
الراس فرضا سواء كان ثلث اصابع او كلها لان الكلام فيها طويل واما ثبت استيعاب مسح الوجه
واليدين في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد
ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين والزيادة عليه تجاوز على الالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان يقبل بها الوديعة
لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان
يلزم على ذمته مثل له علي الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها لفظ الوديعة بان
يقول له علي الف وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه الى اداء فان وصلت
في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول مثلا بعت هذا وآجرت هذا ونكحتها على الف درهم
فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب المزوم
والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على ان المسمى
عوضه وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في
معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة تجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق
لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها وكانها قالت على شرط
الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى بايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان
الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا تجب شيء لان
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والباقي من المعاني
مجازيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما
فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان
يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان اختار الكل عتقوا جميعا والفرق
لابي حنيفة رح مثل ما مر في اي عبيدي ضربك لان المشيئة صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من
فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشيئة الى المخاطب دون من فلا يعم ولان
العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمة فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه
لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة المطلق عليها الغاية
اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل
فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله له من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان
في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا
فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والاثمان

فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله له من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والاثمان

في قوله بعت هذا وانبعت ثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت
قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واعتبرنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها من الليل فانه مفتقر
في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام
متناولا لها لا لغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها
ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون
ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها بمثل ما قال زفر ان كل غاية لا تدخل تحت الغاية وتسمى هذه
غاية الاسقاط اي غاية الفعل لاجل اسقاط ما وراءها هو غاية لفظة الاسقاط اي مسقطين الى المرافق
فهي خارجة عن الاسقاط ومنتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس
خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له علما بالعرف فان لم يتناولها او كان فيه شك
فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها
الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة وذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل تحت الصوم
ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب
فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام
كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وليست
بنفسها خارجة عنه وفي الظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم
اختلفوا في حده واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير داخل عنه او كونه
ظرفا داخلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد
ولم ينو تقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان
نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا لا اصوم الدهر
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا وقع يقع في
الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير
بمعنى الشرط فكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول
كما في حقيقة الشرط ليوجده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال
انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي
لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء
كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي
لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق عند حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ
قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في
لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل
من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون
القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى
فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما يجيء وان لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد
بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما
قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت
قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي
كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله
له علي درهم واحد قبل درهم واحد وفي الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند الحضرة فانا
قال لغيره ولك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان
عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين
بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال
الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع
فيلزمه درهم تام لان صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه
شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم
وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحمل
على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم
تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان لغوية ولهذا غلب ان نسي الكل بحرف الشرط وان كان
بعضها اسما فانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على
خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل
لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا
بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى لكونها
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني
مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من عدم
جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول
شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل * ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * واذا جوزي بها سقط عنها الوقت
كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك
فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد
تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك
بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا
لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى
حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط
وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وعندهما لا يقع ما لم يمت احدهما
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

١٣٧

لم الطلاق فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في
والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كما شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق
بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه
لم يشك عنه معنى الجزاء بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان
انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط
في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في
عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شيئا اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل
وضع اللغة تقول كيف زيد اي الصحيح ام السقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فبها والا بطل
لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر
عن ان يكون ثمة سؤال او لا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية
وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابي حنيفة
وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال
وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط بائنة الزوج مثال
لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة
على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض
اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف عني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين
فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونويا ايضا لا يقع
لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتبارا
بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه
ذو من الاحوال هذا لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين احد
محتملية هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ولغو قوله كيف
شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه
يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان
قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما نطقوا به واعليه النكات وبما حررنا اندفع
ما قيل ان في كلام المص مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق
الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة
يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع
فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس وكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث
واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

لانها لما كانا للمكان والاطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا يحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتوقف مشيتها على المجلس بخلاف لو اردتي لانها لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فلذا
ما اذا وتى جعلا ان على عموم الزمان وكلمة فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا وتى
لانهما خلصا عن معنى الزمان والاقرب اليها هو ان الدال على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل
عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث وابن مشابهة من معنى الشرط
فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف
والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب
انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط
ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى هي حقيقة فيه فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم
التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات بل نزول الآية في حق تغليب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لا نذكر
في القرآن صريحا ولم يتعلق الا فنزلت الآية في حق الاجل هذا الاسم لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب
باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال اوصيت على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول المذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال اوصيت
على بناتي لا يتناول المذكور من اولاده لان الجمع المؤنث لا يتناول المذكور على سبيل التغليب ولو قال
على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط
تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب وهو ذكر هذه الاشياء على سبيل التشاور لترتب الكلام اولى واخصر اما
الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

من الحقيقة والمجاز وكانهما قسمان منها ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد
يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال فظهوره بها بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حرام
طالق الظاهر لنهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح
صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا
المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى
عن الضرورة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ وان قصد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعت واشتريت واما الكناية
فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجمع الحقيقة
والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان
خفاءهما بحسب امر آخر فاوقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية لعوارض اخر لا يضر ذلك
في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة
المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الفقهاء كهاء
الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف
المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله عم على من رق
بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر مثال الكناية
الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن بالفينونية او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب
او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سؤال مقدر
وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

سنة مولانا عبد السلام الاعظمي رحمه الله تعالى

وتبة وبتلة وحرام ونحوها لكلها معلومة المعاني واستعملت فيها صارت فكيف تسمونها كناية فاجاب
بان تسمية الكناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم للابهام فيه اذ معنى البائن واضح
لكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الحال فاذا نوى انها
بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات
حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض
عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان
معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات
حقيقة ولذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم
ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما
في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول
القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة
البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة فقال الا اعتدي وهي استبرئي رحمك انت واحدة
استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة
فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدادا وفعة الله
عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى به ايقاع الطلاق الرجعي فان كانت
مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني
طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا
فيجب ان يحمل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به
السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق

لانها انما شرعت لاستبراء الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون
الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح
زوج آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم
استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا
على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندي
في الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق
الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة عن قومك
وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان قرئ
بالوقف فهو يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح ولكن الاصح ان لا
اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف
والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات
طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح فهي الكناية
ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات
وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانه جامعت فلانة جماعا حراما
لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكحتها او زنيت
بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل
ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد
القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فيبطل كونه كناية ثم شرع المصرح

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال
من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص ثابت
به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من المعلوم الى المجهول او بالعكس والاخير هو المراد
ههنا والنص هو عبارة القرآن لعموم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق
شائع في عرف الفقهاء من غير نكير واذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له
والعمل هو عمل المجتهد عني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى والانتقال الذهني من عبارة
القرآن الى الحكم هو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق عم مما يكون
في النص فان يسوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا
اولا فانا استمسكنا حدا باحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا
فيه بل الظاهر الخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظم لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظم شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج
به دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس ثابتا لغة بل شرعا
او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص يخرج به العبارة لانها مقصودة وسيقت وقوله ليس
بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه
ظاهر من وجه دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بالقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن
يمينه وشماله بسوق يمينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله
على المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة
في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها
لاجل انها زوجة وهي منكوحة فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على هن مطلقات

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير يسوق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى
وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به
ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى ولكن
فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوك والى انه
يشارك الوالد الاخر في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي
هما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة
قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
هن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا ودينا قال عم اليس شهادة النساء مثل نصف
شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداكن شطر
دهرها لا تصلي فيه ولا تصوم قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان
مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما الا ان لفظ الشطر موضوع
للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي
انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا
المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون
كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى
ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه يسوق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان
لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله
على رأي الشافعي واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وعلى الاب
جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فاثبت بمعنى النص

لغة لا اجتهاد اعدل بهما عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة
النص فالعمل به ثابت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف مع
فعل المجتهد تارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة
وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص
العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف
وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا اجتهاد
تأكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان
وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكر امنكر القياس كالنهي عن التأفيف يوقف به
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد وفي المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي
يوقف عليه من النهي عن التأفيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع
له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ودلالة النص
وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت
به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن
الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما
اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى
حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة
اذ الجزاء اسم للكافي والقيم هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء سوى جهنم ولا يقع لو كان كذلك لما وجب

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد
ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات
بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي
الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي
ثبت عليه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم
ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا
لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على
امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى
كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل
واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة
لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه
الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده
ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي
لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان وكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا دلة والثابت
به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا للفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى
ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء النص فمحل العمل
النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص لا بواسطة

عه ومن هنا قيل ان الشافعي وان كان في عادة قوم للتعظيم الحرم عليهم ٥٣٤ قوله لا يحتمل الخ وفي التخصيص جمعا غير علة واخراجه عن العلية وهذا لا يكون ١٢

٥٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٢٤ قوله فساد صومه الخ

٥٢٥ قوله بدلالة هذا النص الخ

٥٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٢٨ قوله بل الجماع الخ

٥٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٣٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٣٨ قوله بل الجماع الخ

٥٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٤٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٤٨ قوله بل الجماع الخ

٥٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٥٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٥٨ قوله بل الجماع الخ

٥٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٦٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٦٨ قوله بل الجماع الخ

٥٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٧٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٧٨ قوله بل الجماع الخ

٥٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٨٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٨٨ قوله بل الجماع الخ

٥٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٥٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٥٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٥٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٥٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٥٩٤ قوله لا يحتمل الخ

٥٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٥٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٥٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٥٩٨ قوله بل الجماع الخ

٥٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٠٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٠٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٠٨ قوله بل الجماع الخ

٦٠٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦١٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦١١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦١٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦١٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦١٤ قوله لا يحتمل الخ

٦١٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦١٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦١٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦١٨ قوله بل الجماع الخ

٦١٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٢٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٢١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٢٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٢٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٢٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٢٨ قوله بل الجماع الخ

٦٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٣٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٣٨ قوله بل الجماع الخ

٦٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٤٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٤٨ قوله بل الجماع الخ

٦٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٥٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٥٨ قوله بل الجماع الخ

٦٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٦٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٦٨ قوله بل الجماع الخ

٦٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٧٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٧٨ قوله بل الجماع الخ

٦٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٨٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٨٨ قوله بل الجماع الخ

٦٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٦٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٦٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٦٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٦٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٦٩٤ قوله لا يحتمل الخ

٦٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٦٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٦٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٦٩٨ قوله بل الجماع الخ

٦٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٠٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٠٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٠٨ قوله بل الجماع الخ

٧٠٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧١٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧١١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧١٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧١٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧١٤ قوله لا يحتمل الخ

٧١٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧١٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧١٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧١٨ قوله بل الجماع الخ

٧١٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٢٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٢١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٢٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٢٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٢٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٢٨ قوله بل الجماع الخ

٧٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٣٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٣٨ قوله بل الجماع الخ

٧٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٤٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٤٨ قوله بل الجماع الخ

٧٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٥٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٥٨ قوله بل الجماع الخ

٧٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٦٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٦٨ قوله بل الجماع الخ

٧٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٧٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٧٨ قوله بل الجماع الخ

٧٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٨٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٨٨ قوله بل الجماع الخ

٧٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٧٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٧٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٧٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٧٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٧٩٤ قوله لا يحتمل الخ

٧٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٧٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٧٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٧٩٨ قوله بل الجماع الخ

٧٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٠٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٠٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٠٨ قوله بل الجماع الخ

٨٠٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨١٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨١١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨١٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨١٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨١٤ قوله لا يحتمل الخ

٨١٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨١٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨١٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨١٨ قوله بل الجماع الخ

٨١٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٢٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٢١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٢٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٢٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٢٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٢٨ قوله بل الجماع الخ

٨٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٣٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٣٨ قوله بل الجماع الخ

٨٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٤٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٤٨ قوله بل الجماع الخ

٨٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٥٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٥٨ قوله بل الجماع الخ

٨٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٦٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٦٨ قوله بل الجماع الخ

٨٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٧٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٧٨ قوله بل الجماع الخ

٨٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٨٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٨٨ قوله بل الجماع الخ

٨٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٨٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٨٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٨٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٨٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٨٩٤ قوله لا يحتمل الخ

٨٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٨٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٨٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٨٩٨ قوله بل الجماع الخ

٨٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٠٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٠٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٠٨ قوله بل الجماع الخ

٩٠٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩١٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩١١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩١٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩١٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩١٤ قوله لا يحتمل الخ

٩١٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩١٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩١٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩١٨ قوله بل الجماع الخ

٩١٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٢٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٢١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٢٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٢٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٢٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٢٨ قوله بل الجماع الخ

٩٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٣٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٣٨ قوله بل الجماع الخ

٩٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٤٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٤٨ قوله بل الجماع الخ

٩٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٥٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٥٨ قوله بل الجماع الخ

٩٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٦٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٦٨ قوله بل الجماع الخ

٩٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٧٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٧٨ قوله بل الجماع الخ

٩٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٨٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٨٨ قوله بل الجماع الخ

٩٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

٩٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

٩٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

٩٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

٩٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

٩٩٤ قوله لا يحتمل الخ

٩٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

٩٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

٩٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

٩٩٨ قوله بل الجماع الخ

٩٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٠٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٠٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٠٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٠٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠١٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠١١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠١٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠١٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠١٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠١٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠١٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠١٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠١٨ قوله بل الجماع الخ

١٠١٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٢٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٢١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٢٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٢٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٢٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٢٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٢٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٢٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٢٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٢٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٣٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٣١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٣٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٣٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٣٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٣٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٣٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٣٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٣٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٣٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٤٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٤١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٤٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٤٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٤٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٤٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٤٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٤٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٤٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٤٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٥٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٥١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٥٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٥٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٥٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٥٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٥٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٥٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٥٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٥٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٦٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٦١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٦٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٦٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٦٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٦٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٦٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٦٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٦٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٦٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٧٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٧١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٧٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٧٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٧٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٧٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٧٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٧٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٧٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٧٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٨٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٨١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٨٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٨٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٨٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٨٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٨٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٨٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٨٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٨٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١٠٩٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١٠٩١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١٠٩٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١٠٩٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١٠٩٤ قوله لا يحتمل الخ

١٠٩٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١٠٩٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١٠٩٧ قوله ان الكفارة تعلقت بالافساد الخ

١٠٩٨ قوله بل الجماع الخ

١٠٩٩ قوله ولهذا قالوا الخ

١١٠٠ قوله لا يحسن لان الشافعي الخ

١١٠١ قوله لا يحتمل التخصيص الخ

١١٠٢ قوله كالاذى مثلا الخ

١١٠٣ قوله واثبات الكفارة الخ

١١٠٤ قوله لا يحتمل الخ

١١٠٥ قوله ولا يسمى هذا تعميما الخ

١١٠٦ قوله ان الكفارة تعلقت بالجناية الخ

١١

المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول
والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان
ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة
الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي
ويكون تعريفا للمقتضى بالحكم الثابت به فيه الف قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون
الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا المقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض
والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو
المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي نحن في تعريفه
مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه
فح يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح بالمذكور ولا يبقى عند ظهوره بخلاف
المحذوف يعني ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فانه
قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف
اذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل
القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنقض القاعدتان
بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق
الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان
قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه يصير
مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يراد ان في الاقتضاء
بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك
ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال
فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو
الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي
معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه
شرائط نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط
فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول
ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير الف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع
ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط
والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول
في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه
كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة
على الاقتضاء عند المعارضة ومثاله قوله عم لعائشة حيضتك ثم اقرصيه ثم اغتسلي بالماء فانه يدل باقتضاء
النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي صحته
لان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى
الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بها جميعا الا ترى ان من القى الثوب
النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

فرجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع لان
له عندنا بالان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله
يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كثير يختلف بنائه وبنيه
تفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم
لانا نقول انه في معنى بع عبدك عني ثم كن وكيلي باعتاقه فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولذا
يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما ما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة
ولا قضاء لان طعاما انما نشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون جزءا من الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص واما خشية كل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان كانت
طعاما او لا آكل اكلا بحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ صالح ولكن ايراد هذا المثال
على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا بكل لا عقلي والاول ان يقال ان المقتضى
ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلاثا
لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو
لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه
في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه كذا وقال
في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق
هو الطلاق الذي هو صفة المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الاقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ناقص لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه دل على الطلاق

فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك
في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيما على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل
على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر
فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث
فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان
الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلث لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا
وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا
وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فيصح فيه نية الثلث ثم لما كانت
تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه
من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها
فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه
الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على
الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا المفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم
والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم
مخالفة وهو ان يفهم منه حال خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب
وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سيأتي ولكنهم اشترطوا ان
لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال او حادثة
ولا للكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

قال لانه الاول الغسل وللماء الثاني المنى فلما كان معناه الغسل من المنى فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا لا يعلمون فلم يدل على
النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله
محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد
او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الحدأة والغارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي
عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وصيغة التخصيص زيادة اهتمام والاعتناء بشأنه ونحو
ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون الخطابات كما قال
صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تخصيص موضع الوضوء
ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فحمل ذلك على ان تلك الدلالات
غير بينة لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته
وفائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة
الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي
الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق
عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المنى لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل
على النفي عما عداه ويرد علينا ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان
باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال وعندنا هو كذلك فيما
يتعلق بعين الماء غير ان الماء ثبت مرة عيانا ومرة دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثبت في الغسل

الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل الحيض
والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس
الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين
مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام
المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى هذا ابتداء وجدان
من الوجوه الفاسدة وهذه تخصيص مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف
بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي
الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في سائر شئونهن
فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم هي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة اعدائكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو علقنا بالوصف والشرط
جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة
وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده
وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق
ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط اعلاما في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول
الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا ولا مرد فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق
فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط
ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله
وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان
نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو
قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو نظيره كما اذا قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريعا
آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعتبر بعد
الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق
بالشرط مقدر فكانه قال الى الف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه
وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال
لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على ما نبينه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد العقد
ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب
بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب
الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق
العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن
وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

الدار فانت طالق وكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد
التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن
وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه
اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال
التنفيذيات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق
او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد
النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس به لوقوعه في محله
وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح
التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون
عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى
ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بكما له بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا
فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان
وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء
والشرط قيد له وكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه
وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وسكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب
اهل المعقول ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوح

وشهرة وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فادونه اولى والمطلق محمول على المقيد
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا ورد في مسألة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره ولم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار
فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظيره ايضا ورد في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر
الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار
واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد
الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند
عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويعلم منه انها ان
لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب
نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكهما في كونها كفارة وهذا معنى قوله وفي نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض
اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بالطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح انكم
كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

عشرة مساكين وتبتثو لغنيا الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسباب
العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل
وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما عهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام
ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون
في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده
واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق
رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين
في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العاملة
فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد
مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق
على قبوله هو قوله عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية
شهرين متتابعين وح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة
والحكم الواحد ففي قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذا الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

اذا اصابع او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النسمان في السبب والاقتراحية
في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم
الواحد انما هو اذا ورد في الحكم للتضاد واما اذا ورد في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه
ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا بالاطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد
الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف
وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان المقيد بمعنى الشرط
لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن
كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات
ولا تأثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح
الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا
نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من
اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة
المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا
بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالطعام ستين مسكينا
وفي اليمين خيرا ولا بين الطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر مولا فصيام ثلثة ايام
فالله تعالى العالم بمصالح العباد ولكنهم قد حكم باشارة في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض
لها او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تسليط الاسرار التي اودعها فيه
فاما قيد الاسلام والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما ورد علينا من التنصيص وهو الحكم قلتم اذا ورد الاطلاق
والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وهنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس

من الابل السائمة شاة فى الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثانى مقيد بالاسامة
وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة فى غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة
مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى
فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة فى المسألة الاولى وقيد العدالة فى المسألة
الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انا علمنا فى المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفى الزكوة عن
غير السائمة وهى قوله عم لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وعلمنا
بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعنى هكذا انا علمنا
فى المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلاجرم تشترط العدالة
فى المخبر وانما علمنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القرآن فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة
ذهب اليه مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك
فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا
ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة فى مال الصبى واعتبر بالجملة الناقصة اى
قاس سوى القائلين الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة اى
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاولى بيان قولنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هند اسكان

فتنا بالی طالق فلہ اجابت اشترکتہ بخلاف الکلمۃ المعطوفۃ فانہا تمتد فاقامت بنفسہا ایجاب
اشترکتہ الا فیہ التفسیر الیہ کالتعلیق فی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر فان جملۃ
الاخیرۃ وان کانت تامۃ ایقاعا لکنہا ناقصۃ تعلیقا فصارت مشترکۃ معہا فی التعلیق بخلاف
قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق فانہ لا یعلق طلاق زینب اذ لو کان بنفسہ
التعلیق لقال وزینب بدون ذکر الخبر لان خبر کلتا الجملتین واحدۃ فاذا اعادہ علم ان غرضہ التنجیز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء ہذا وجہ خامس من الوجوہ الفاسدۃ اورد علی خلاف طرز السابق
حیث اورد مذہبہ اصالۃ والمذہب الفاسد تبعا وتفصیلہ ان صیغۃ العام اذا وردت فی حق
شخص خاص فی نص او قول الصحابۃ رض فان کانت کلاما ابتداء فلا خلاف فی انہا عامۃ لجمیع
افرادہا ولا تختص بسبب خاص وردت فیہ واما اذا لم تکن کذلک بل خرجت مخرج الجزاء کما روی
ان ماعزا زنی فرجم او سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد فان قولہ رجم وسجد عام صالح فی
نفسہ لکل راجم وکل ساجد وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم یرد علیہ بان یقول من دعی الی الغداء
ان تغدیت فعبدی حر فانہ وقع فی موضع الجواب ولم یرد علی قدرہ او لم یستقل بنفسہ عطف
علی قولہ ولم یرد فہو قید للجواب ای خرج مخرج الجواب ولم یکن مستقلا بنفسہ بان قال شخص
لآخر الیس لی علیک الف درہم فقال بلی او قال اکان لی علیک الف درہم فقال نعم لانہ
ان کان مستقلا بنفسہ بان یقول لک علی الف درہم فہو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فیہ یختص بالسبب
ای یختص العام فی ہذہ الصور الثلث بسبب ورود اتفاقا ولا یحتمل ابتداء الکلام قطعا وان اورد
وقد الجواب بان یقول اللہ تعالی الغداء ان تغدیت الیوم فعبدی حر وہذا ہو القسم الرابع المتنازع
فیہ فعندنا لا یختص بالسبب ویعتبر مبتدأ حتی لا یلغو الزیادۃ خلافا للبعض وہو مالک والشافعی
وزفر رح فعندہم یختص بسببہ ایضا فان تغدی فی ذلک الیوم من غیر الداعی او دعاہ لا یعتق

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الذي اورده وقوله اليوم ينبغي ان لا يختص بسببه بل انما تفدى
او عثمانا تفدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره وبحيث البتة احترازا عن الغاء الكلام
ولكن في اطلاق العام على هذا النحو نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح
لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا لكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من
جنس هذا المال او من غيره وكذا لكل غلام مدعو او غيره وقيل انه اراد بالعام هنا المطلق كما هو رأي
الشافعي رح الا المصطلح عليه فتأمل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ
عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر نزل على من نزل في حقهم فقط والباقي
يقاس عليهم او ثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته
على المدح والذم ايضا مع جواز التمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية
على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون
اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف
الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكم
حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد
الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل
احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع
مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا
يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق

الجمع عليه بالمساحة باعتبار ما فوق الواحد وتحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فانفسلوا وجوهكم
الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء بذاته ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير
فقيل الحكم للامر والنهي في ضده اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان
له ضد واحد فهذا وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر تحريم جميع اضداده وفي النهي يكفي الاتيان
بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على
ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الاشتغال فيكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة
في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء
المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا الصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم
يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا
معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد
فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه
يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث
ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن هنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لما يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة
او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء التفريع
على اصل ان النهي يقتضي بان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان لما نهي المحرم

عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء
ثم ان لا يترك كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم
قولا او فعلا الا ما ثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل
ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح
خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس
يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فانوجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل
في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على
مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلوا حقها اورد بعدها بعض ما ثبت
من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس
في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات
على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما
العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن
شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى
ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع
لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب بتركها او لا الاول

والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع داخل في
الذي قلنا فالاول فرضيته وهي لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه فاعداد
الركعات والصلوات وكيفيتها كلها متعين متعين لا زيادة فيه ولا نقصان وثابت بقطعي
لا يحتمل الشبهة ولا يقال لا يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لان كلا منها
من عزيمة معهودة لم يتناولها قط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل بالتواتر وفان قلت الايمان التصديق بما يعتقد فيه بالاختيار
التصديقي وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها
او اداء وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره وتفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه
بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك لعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق
والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والعمل وخبر الواحد كصلاة الوتر
والاضحية فانها ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو
مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد
بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فانما ثبتا ولا فلا اي فاما ترك العمل
باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه
لان هذا ليس للهوى والشهوة بل لما توارث به العلماء الابل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي
الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاعتبر

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي
ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم
لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة
النبي عم وغيره يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال
الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة
الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة
اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة
ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول
سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة
اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة
شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام
وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه
وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة
فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان
مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى
هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى
المستحب الا ان المستحب ما احبه العباد وهذا ما اعتاد به النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين ثم قرضه واسلم لان هذه
الاشارة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي رح
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان
لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاءه سواء كان صوما
او صلوة قلنا ان اداءه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم
ما لم يفيد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه
ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه
لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤدية
لما كان اعراضه ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتم فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا
اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان
قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب الصيانة ابتداء الفعل اي ثم وجب الصيانة بهذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب الصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست
بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع
ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيل ان الرخصة
الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها
ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا كون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة
في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها ابا احق نوعي الحقيقة فاستبيح اي عومل معاملة المباح
في سقوط المواخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي اكثر خصه من اكره على اجراء كلمة الكفر انما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو
حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم بما فيه الجار على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق لا يخلف اتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا

وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اى اذا ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع ان الحرم وهو الوعيد على ترك
الامر مع وجوبه قائم لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاخر
اى وكجناية المكره على احد اسباب الاكراه عليه مع قيام الحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا
وحق الله تعالى باق باداء العزم ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضمير الى الخائف يخرج
عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف فى الذكر لكان اولى بالقصال امثلة المكره كلها
وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان
حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعى بالضمان بعده مع ان الحرم والحرمة كلاهما موجودان
معا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة
الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف فى صورة الخوف ولم
يتناول مال الغير وان مات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت والثانى
ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه وما دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو
من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حق كالمسافر اى كالافطار المسافر
يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه
الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم
فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة او اولئك
العصاة وقوله ليس من امبر امصيام فى سفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد ولو ردد فى
الرخصة فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون
العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هى للتيسير واليسر كما يكون فى الافطار وهو انما كذلك يكون

في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركتهم مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت وذلك
بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الافاقة اذا رأى سائر الناس يفطرون وهذا احسن
هذه الدقة للحنفية ولقد جربنا بامرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى
يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق
كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اخر فان الصائم ومات يموت آثما واذا اتم نوعي المجاز فما وضع عنا
من الاصر والاغلال اي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن
الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي الاواثق اللازمة كالغل والاظهر
انها جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك
مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة
في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان
ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء الا احراقها
بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب وجوب
خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها
وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير
فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قطعا
ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا
محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سري
موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه
بقي في موضع آخر كان النقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر

فيه مسامحة والأولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه
عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا الجواز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه والاولى
الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بالاحتمال التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته
فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد وانما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب النفس لانهم كانوا
مظنة ان يخطروا بالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوفا عليه
القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه
اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة فان لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة
الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة
بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة
ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

لان من ابتلى بهذه الخصلة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل
حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد
زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين
واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن
بيان الاحكام الشرعية ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى
ان يذكر بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام الشرعية المراد بالاحكام المحكوم
بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان
والرأس الذي يموته ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعالى هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

الحول الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان
وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكريره بتكريره لكن الله تعالى اخرج اللبالي
عن عملية الصوم فتعين بلية النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه
سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو رأسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار
وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى
البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر
هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر
وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان
الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو اللائق
بحال الكافر المشتغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب
الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر
الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى ما لم يكن
بينهم معاملة تهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان
تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف
الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق
بافعالهم الطرو نهي وقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها
وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت
اليه من قتل وزنا وسرقة وامر وائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود ولانه يشمل
القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك
لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه
من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب
آدميا والمفطر فيجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو
مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي
انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا
للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون مسببا له
وجاء وثابه كما يقال كسب فلان فرج يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال
وانما يضاف الى الشرط اعجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر هو يوم العيد شرط
للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليها جميعا وكذا الاسلام
شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول
الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم
خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم
وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فعلم حالها بالمقايسة
عليه وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث
وان اشتركا فى بعض الاسامى والقواعد التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله
اى كيف يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر
الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم
ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم
الضرورى فهو من امارة التواتر ويعدم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل حالا اول هو
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصوره آخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك كان آحادا
الاصل فسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والآخر ولو لم يكن فى الاوسط والآخر كذلك كان
منقطعا كنقل القرآن والصلوة والخمس مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود
السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم
طمأنينة مع جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول اقوام انه يوجب علما استدلاليا ينشأ
من ملاحظة المقدمات الضرورية وذلك لان وجود مكة وبغداد واضح واجلى من ان يقام عليه
دليل يعترى الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول فان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو
ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم يعنى قرن التابعين وتبع التابعين
ولا اعتبار بالشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق خفى منها الا

وانه يوجب علم طمأنينة اي اطمئنان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص احد قسمي المتواتر
فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه
لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عم بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا انما قال ذلك رد المن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للاشتهار
فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور
والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في ان لا يخرجه عن الآحادية وانه
يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة
قليلة من بينهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق
العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على
الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت
ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا نكون مما نحن فيه
على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه
ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي
انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية

حتى قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتي بشيء سأل اصدقة هي ام هدية قال فان قالوا صدقة لم يأكل وان قالوا هدية اكل في الباب عن

حتى اخذها واكلها وايضا بعث علياً رضه ومعاذاً الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر وروم
برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار
وان كانت آحاداً لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار
الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفاً على الكتاب والسنة
فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رضه على الانصار بقوله عم الائمة
من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل
لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم
للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب
العمل لانتفاء اللازم او بثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم
او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل فالجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع
ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم يبلغ رواته حد
التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه
او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهم جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عمر رضه وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضه وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافاً لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى
من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رضه ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه

فلا يعارض الخبر قطعا وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه

القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراي من

كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل

بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك

مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث

ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا

المقام فنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة

البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك

فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن

ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا

من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد

صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل

وجه فان ضمان العدوانات والمبيعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم

فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس

بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي رحمهما الله

الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه

ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين

المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر
كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر
حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في
الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كابي موسى وانس وغيرهما
ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان
روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام
الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما الخامس
فيه فاورد وافي مثاله ما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى
مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك اسمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأي
فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس
ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده
علي رضي الله عنه وقال ما تصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا فعلى رضي عمل هنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان
لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن اجازوا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو
مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد المهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم نظر من السلف الا الرد

مستنكر افلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها
طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت
رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد
فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على
الحوامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو نفسه
واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع
بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل بمردود ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس
وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس
من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط
في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي
يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسببه ذلك النور طريق يبتدى
بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى نار رفيع ينتهي
درك البصر الى النار ثم يبتدى منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ العقول
هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا
فانما يبتدى به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله
وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة
يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر مدرك العين بعد الاشراق

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة والباطنة

والشرط الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون

القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في اموالهم

ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ

والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا اولا في روايته لكونه ناقلا

والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه يعني من اوله الى آخره

بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في سماع مجلس الوعظ بعد

ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضي بعد حضوره فمثل هذا

السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون لغوا كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركا لهم

ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس

بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود والضمير في حفظه راجع الى المسموع والمجهود

مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية ثم اثبات ما فيه

بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع مذاكرته حال كونه مستقرا على

اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني اذا تركته نسيته وهذا كله

الى حين اوانه اي الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة فتقع

ذمته عند الله قدم وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد هكذا الى يوم القيامة واما ان تؤلف كتب

الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط نقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت في الاصل الا بالهيئة

المدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه في نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يتيسر

معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

فيصح لقبول نظمه من ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت
الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر هنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فان
لم يصر على صغيرة قيل لم يبها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص
الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه
وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروي
ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعن علي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم
الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هذه
امارات اضافية لان كل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ولا يقع
عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر لمعارضة ظاهر آخر وهو رعاية
النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص
ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي هنا ايضا والاسلام
وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى الخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات
الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله
بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه
يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله بانه وصفاته
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقبل كل
ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فوحق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي
صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله
قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة
وقال بعض المشايخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فانها تصف الاسلام
فلم تصف فانها تبين من زوجها وجهل ذلك رده مهنا وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر
الكافر والفاسق والصبي المعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير
ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل
والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل روايتهم
في الحديث بوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثاني في
الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول
قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني
والثالث او يرسله من دونهم لو هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي
فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي
آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله صلعم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك

عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي

لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق

الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر

ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان

لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق

الاسناد يقول بلا وسوسة قال صلعم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسناد الراوي ليحمله ما تحمل عنه وليقع

ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال

النبي صلعم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان

فسق ولم يشهد النبي صلعم بعد التهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة

كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله

وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرط الراوي

او مخالفته لدليل نقلي فان كان النقصان في الناقل فنوعان على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر

والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة

الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف

قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة

كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور

او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

قوله خالفه فيجوز عليه السلام البينة الخ فانه يفيد ان جنس الايمان على الآخر عليه الاعلى الله تعالى تحمل على ما هو الاحسن قوله دهوى

مشهورة مستورة كان يخبر بها الوف من الرجال ولم يسع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب

او اعرض عنه الامة من الصحابة الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما فيهم بالرأي ولم يلتفتوا

الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما فيهم في وجوب

الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة

انه غير ثابت او اول بتأويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عم انفقه على نفسك

كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان ما يكون الخبر في كل من هذه الوانع الاربعة مردودا

كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو الحقوق

وهو ثمان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه

اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد عنه

من ان يكون خبر الرسول عم او اصحابه او عامة الخلق من اهل السبق وهي من المسانيد

المشهورة المجمع السلف اقتداء الخبر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد

فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او ذكر فيها انه يؤخذ مع اصحابها ولكن قبل الشرط

عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رضي الله عنها وحدها وقبل الشرط عدد لان

النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في

العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اثباتها الى الرسول عم

شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فجوز بالنص على خلاف القياس

وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما ثبت

اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد وما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق

على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ
بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة صح
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان للالزام
فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك
في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة
والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل ثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني
يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا
كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان
قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت
المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون
فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل
والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر
وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة
عند ابي حنيفة رح يعني العدد والعدالة اي لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية
لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء
منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز
وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد
اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة
اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذا لادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب
وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون
الها بالبداهة وقسم يحتمل على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث
فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط
ولهذا النوع الاخير المقصود وهنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا
وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ
ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو
ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة او مناولة بان تقرأ
على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له هو كما قرأت عليك فيقول هو نعم
وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل
لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه معلم الامة وكان مأمونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في
حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن
فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آداي الى
ان تصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة
على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان آدى فاذا بلغك رسالتي هذه فارو عني بهذا الحديث فيكون اي الكتاب والرسالة

حجتين اذا ثبتا بالحجة اى بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف فى كتاب القاضى
فهذه اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع والاولان اكملان من الاخيرين او يكون رخصة
وهو الذى لا سماع فيه اى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبا ولا مشافهة كالاجازة بان
يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى فلان عن فلان
والمناولة بان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعى من شيخى
فلان اجزت لك ان تروى عنى هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة
فالاجازة لا بد منها فى كل حال والمجاز له ان كان عالما بما اى بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح
الاجازة والا فلا يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة
قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل
بالمصنف فح تصح اجازته له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم
الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والعزيمة
فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع
ابو حنيفة رح كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا للطعن
المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وهداه والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم
يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعى رح
يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند انس رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد
امينه والا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط ان لم
يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى

١٨٧

قال الاجازة لا بد منها فى كل حال والمجاز له ان كان عالما بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل بالمصنف فح تصح اجازته له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع ابو حنيفة رح كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا للطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وهداه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعى رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند انس رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد امينه والا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط ان لم يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى

وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا ينقلون قال صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او نحوا منه وهذا
البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان
والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان
ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله معناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة
من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا
فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وحيل تحته معان خفية كقوله عم
الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل
اي لا لمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما
في المشكل والمشترك فلانه انما يتبادر منه المخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم
الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع
في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال ثم روى عنه اي المروية
فان كان الكذب جاحدا بان يقول كذبت على ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا
وان كان الكذب متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه فعند الكرخي
وأحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي رح لا يسقط العمل بخلافه
بعد الرواية ما هو خلاف يقين سقط العمل به لان خالفه للوقوف على نسخه وموضوعيته فقد
سقط الاحتجاج به وان خالف نقله السابق او نقله فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

عائشة انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن
وليها وانما قال خلاف يقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ما سيأتي
وان كان قبل الرواية ولم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان
ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في
سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطه قطعا وتعيين الراوي لبعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل بتاويل
منه لا يمنع العمل بالتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان فاوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول
الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل
به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه
عند كل ركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير
الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويحمل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا
فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان
النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين
نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب
الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك
لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي يحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

هو اهل العلم الآن وقد رواه الائمة عن ابي حنيفة رح من غير طريق زيد فرواه محمد من مرسل الحسن ورواه غيره من طريق

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر ونحوهما
فيعمل به اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض
دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين
قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان او ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان او فلان نايبة انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتدليس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف
فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن
البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ هنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس
بطعن ايضا على ما قدمناه ونقض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك
وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم
كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي
قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما
يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند
الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله
في الضبط والاتقان واشتغاله بمسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على النعمان
فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ اثنين وعشرين الف حديث

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة
العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين
الحجج فيما بيننا الجملنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا
والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على
السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين
العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون
بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب
معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون
في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا وضمنا
والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح
يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر
كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا
لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا
لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا
ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد
للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح
بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
بخصوصه ينفيه وقد ورد في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو ولم من كان له
امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض والقياس كذا ذكر
فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء
كان فيما يدرك بالقياس اولا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال
الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك وشاله ما روي
ان النبي صلعم صلى صلوة كسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين فروت عائشة رض
صلى اربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاخذ
بسائر الصلوة فعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير الى ان تعارضت السنتان
واقوال الصحابة رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فيجب تقرير الاصول اي تقرير
كل شيء على اصله والبقاء ما كان على ما كان كما في سور الحمار ما تعارضت الدلائل وجب تقرير
الاصول فانه روي انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر واعرابنا اقدر وطبخ فيها لحومها
وروي غالب بن ابجر قال لرسول الله صلعم اصابتنا سنة من الاعسار فقال كل من سمين
مالك فاباح لحومها فاذا وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سورها لانه متولد منها وايضا
روي جابر انه عم سئل اتتوضأ بماء هو فضل ابن عمر قال نعم وروي انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورها والنجاسات ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه
بالعرق ليكون طاهرا لقيام الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا
لنجاسة المتولد من اللحم لوجود الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب
ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير
كل واحد من المتوضي والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال
الطاهر والتوضي به والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث المتعارض فوجب
ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لا يقينا
الماء مطهر الغاية اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان
المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان
هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا كالمتوضي به وتيمم وسمي اي سور الحمار
مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل
لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال
وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه
يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند
الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب لهذا كان له في كل مسألة قولان او اكثر في زمان واحد
بخلاف ايمتناع فانه ما تروى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف
التاريخ فيعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية
التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال
والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتد لا بان كان احدهما مشهورا
والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة

وضعت لافادة الحكم من عند الله تعالى فوجب العمل بها
وعند تعارض النصين احدهما ناسخ فقطعا والعمل بالمنسوخ
حرام قطعا جهلا بالناسخ والمنسوخ فوقع احتمال الترجيح
في كل منهما فيجب العمل بالاحتياط ولا يسقطان اما القياس فقد وضع للعمل بالظن
بما حصل منه وان كان خطأ فاذا تعارض القياسان
فالعمل بهما ليس بممكن ولو انفرد واحد منهما صلح
لايجاب العمل مع الظن فيجب التعارض بحكم
المجتهد بان يعمل بايهما شاء فان خطأ الخاص
منهما ليس بمعلوم قطعا كذا قال بحر العلوم رح

قوله الفراسة بالكسر ذكاء القلب والفطنة
قوله لا تشترط الخ بل يجتهد ان يعمل بايهما شاء
قوله او التوفيق اي الجمع بين المتعارضين
قوله الترجيح اي باثبات القوة والمزية في احد المتعارضين
قوله الاعلى والنص من الظاهر
قوله الدنيا والعقبى

والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مواخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بهذه
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مواخذة في الغموس فلما تعارضت
الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على المواخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت
فيما سبق بالحلول من هذا ومن قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة اخرى قوله
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الى النساء حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد عليه بل هو
انقطاع الدم ح يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام او تحمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن ح على طهرن
كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر
ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا والآية الاولى تدل

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص
من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رض يقول
تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا
وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد
بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني صورة الطلاق
التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فما علم التاريخ كان قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناولاه فيعمل به
وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ
ابو حنيفة والشافعي رح جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان
دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح
وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة
الاصلية واجتمعا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا
بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار
النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة
وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق
لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي
وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي او المروي
بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه

على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا
ايضا نفى بعض المواضع ليعلمون بالثبت وفي بعضها بالنافي اشار المص الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون
الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فجاء
ح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فجاء ح مذهب الكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينا المص وتمامها لكن اوردها على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو
مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو
مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة مبقيا

له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبد
علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان
من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع وكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون النفي
من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه
هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث
لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في
بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في البقائه
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب
حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير
المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستندا الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي
انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد راى عليه لباس الحلالين وزيهم فلما تعارض
الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعد له في الضبط
والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض خبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض اما خبر
ناقله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان يتغير من حاله فان كان خبره
بجريان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض المشترى
وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى
الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في
تحقيق الاشارة بالامر عليه ثم يقول المصنف والترجيح للاقل فضلا عند الرواة وبالاكثر
والانثى والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضلا عند الرواة اشارة الى ان عند الاتحاد يترجح على عدد
بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان ترجح خبر
اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم ترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض
الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان
المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي
انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المفارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في
تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال **فصل** وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها
تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء
وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول
مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد
طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة جمع محلى باللام شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون
هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء
لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فانه
يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانها الصحان موصولا او مفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهذا
موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال
ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح ويربا يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه

فاتح قرآ ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا
لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا
ومفصولا اه بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل
قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله
ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط
المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وهكذا الاستثناء في مثل قوله علي الف الا مائة مغير وجوب
المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة كان الواجب عليه الفا تاما وانما يصح ذلك موصولا
فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل بالافادة معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون
موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا اليتم بان
يقول الآن ان شاء الله تعالى وسيأتي اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا بالغاية
لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح
عندنا وروي انه قال لجعفر بن منصور الدوانيقي الذي كان من الخلفاء العباسية
لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح
ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتغير الله
وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك
هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص
مرة ثانية بالتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا بد من تقييده بشرط
الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان
التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو
تقرير للاثبات التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص
العام لا يصح مستراحيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر اولاد بني اسرائيل ببقرة
عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا
ان يعلموا انها اي كميته وكيفيته ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل
فقد خص العام هنا وهو البقرة مستراحيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من
قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة
وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف وكان نسخا فلذا كان صحيح مستراحيا لان النسخ
لا يكون الا مستراحيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك
ايضا فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك
فقد خص العام مستراحيا هنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان
تابعه في الدين والتقاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله
انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام مستراحيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله
واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن
نوحا عم لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سال من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان
وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله

ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس قد عبد الملائكة
والمسيح وعزير فقال صلى الله عليه وسلم بلى فقال ابن الزبعرى خصمت ورب الكعبة اليس اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح فقال صلى الله عليه وسلم ان هؤلاء يعبدون الشيطان
فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون

ابن الزبعرى اليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله افهم يعذبون في
النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه
الآية تبرا خيانا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم
لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم
ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال الله تعالى عم ما حملك
بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منتسبا الى
الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل بحث
الاستثناء فقال والاستثناء منع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء
منع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل تكلما بالباقي بعده اي
بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف ودرهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقد رالا مائة كانه لم يتكلم
به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح منع
الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه ولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك
بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف ودرهم الا مائة فانها ليست علي فان
صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا قيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف
جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده
يصح فيتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وبحسب
الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان
الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء
بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله
فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة
اذ يكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي
عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم
بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس على الاستثناء على المعارضة
كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة
طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة
وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه
لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه
في هذا عبارة لانه المقصود وعلى ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا
فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود
الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلهة اخرى قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق الذهبين ههنا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه
من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق
الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى
قوله فجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

اى بان هذه الاصنام التى تعبدونها هم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون
متصلا هكذا قيل ولا استثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول له
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجات معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بالجميع ما سبق لوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عند الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وهنا عند
الشرط من التبديل والاضافة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بالترك اى السكوت
اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما
ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير
تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى كانه

قال فلانه الثلث ولا بيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال السكوت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا راى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او راى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها كان ذلك بحضرة من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد الغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون لرضاه بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والحمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من عم

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى اطلاقه
فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه
ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان
في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة فكان تبديلا
في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لتبيان الاباحة الذي كان
في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وبمنزلة القتل اذا قتل انسان
انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم
يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في
الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله
فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم
من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى
حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب
دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهة بل هو عاقل حاذق يعطي كل مريض
على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض اني ابدلك غدا بغذاء او دواء آخر وقد صح ان
في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة
نوح عم وعلة حكم تحمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا حلميا ولا يكون واجبا لذاته
كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان
ولا يقبل النسخ ولم يتحقق به بيانا في النسخ من توقيت عطف على قوله تحمل الوجود لانه اذا تحقق
به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

تمتعوا في داركم ثلثة ايام خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين وابا حكاية عن قول
يوسف عم وكل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا
حتى ياتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا او دلالة عطف على قوله توفيت فانه اذا لحقه تابيد ثبت
نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم
لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا لا نبي بعد نبينا فلا نسخ بما قبض عليه هو عم
وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واورد عليه بانه
يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق
العصاة واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار
دون الاحكام والاولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فانه لا نسخ وشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول
الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط
فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمكن
من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس في ساعة ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقادها فقط
وانه امام الامة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم وكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان
المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع
التبة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل التبة ثم شرع في بيان ان
آية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقياس لا يصلح ناسخا اي الكل من الكتاب

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة حتى
قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة ولا
عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين لرجوعه اليه ولكن لا يسمى
ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالرأي والآخرون منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا
لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحس وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع
لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث
رواه عمر رضي الله عنه في خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ
السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده
الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الكافرون
ان الرسول عهد اولا كذب الله فكيف نؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب
لقال الطاعنون ان الله تعالى كذب رسوله فكيف تصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا يعتبر
في المتفق ايضا فهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

فی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله عم اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله
فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فکیف ینسخ بها وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله تعالی
لتبین للناس ما نزل الیهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة
الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلام رسوله او رسوله مدة کلام ربه فمثال نسخ الکتاب
بالکتاب نسخ آیات العفو والصفح بآیات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم انی کنت نهیتکم
عن زیارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالکتاب ان التوجه فی الصلوة الی بیت المقدس
فی وقت قدوم المدینة کان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالی فول وجهک شطر
المسجد الحرام ونسخ الکتاب بالسنة مثل قوله تعالی لا یحل لک النساء من بعد ای بعد التسع نسخ
بما روت عائشة رض ان النبی عم اخبرها بان الله تعالی اباح له من النساء ما شاء وقیل هو منسوخ
بالآیة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن الآیة
فانه سیق للمنة باحلال الازواج الکثیرة له وقوله تعالی ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیک
من تشاء وهکذا کل ما اوردوا فی نظیر نسخ الکتاب بالسنة فقد وجدنا فیه نسخ الکتاب بالکتاب
بقطع النظر عن السنة علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ
شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحکم جمیعا وهو
ما نسخ من القرآن فی حیوة الرسول عم بالانساء کما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل
سورة البقرة فی ضمن ثلثمائة آیة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن سبعین آیة
وکما روی ان سورة الطلاق کانت تعدل سورة البقرة والآن بقیت علی ما فی المصاحف
فی ضمن اثنی عشر آیة والحکم دون التلاوة مثل قوله تعالی لکم دینکم ولی دین ونحوه قد رسبعین آیة
کلها منسوخة بآیات القتال وقیل مائة وعشرون آیة فی باب عدم القتال منسوخة بآیات

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الاتقان
وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالتفسير
ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير
الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتابي حسن شرح وان بينه الشافعية بالطول منه في كتبهم
والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
ومثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله
فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف في الحكم بان نسخ عمومه والاطلاق وبقي اصله
وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان
الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور
نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة
فانها نسخ عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور
كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد
هو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال
على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا
وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب
العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان نسخ الطلاقة دون فانه
بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر
هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال

النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما استثنى الزلة التي

الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به حتى لو اقدم على فعل حرام وقع

فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا استقر عليه بعد الوقوع كمثل

من اخذ في الطريق فحرمته ثم قام عاجلا فما كان من قصده والخروج ولا استقر عليه

كما كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل

مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة

الينا والا ففي حقه عم لم يكن شيء واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت

الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له

طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه

فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي

يعتقد فيه الاباحة ليتقيها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمص ترك هذا كله وبين

ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب

او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان

واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له

يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة

لانه لم يفعل حراما ولا مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع

في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان

ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عم فوقع في سمعه

عه واما جواز الترك فحكم الاصل فان الاصل في الاشياء الاباحة ولنا اتباعه لانه الاصل فانه ما بعث الا ليقتدى به نعم اذا قام

٢١١

بعد علمه بالبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم بآية قاطعة تنافي الشك

في انه جبرئيل عم اولا وهو الذي نزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القرآن الذي

قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله او تشبه

صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان الروح القدس نفث في روعي

ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او يتبدى لقلبه بلا شبهة انه

من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان

الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف

لم يكن من شانه عم او لم يثبت باحكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في

ابتداء النبوة لم يثبت باحكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة

بان يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين

فابى بعضهم ان يكون هذا من جنسه عم لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي

يوحى فكل ما تكلم به لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب

ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحي

بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه

اي اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ما لا يجد امامه الى ثلثة ايام وذلك

ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب

في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي للتنبيه

على الخطاء وما تقرر على الخطاء فانه يخالف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا بقي خطاؤهم

الى يوم القيامة

من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار
عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اساري بدر وهم سبعون نفرا من
الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك
خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم احرارا لعلهم يرجعون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكن نفسك
من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه
فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض
كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل
نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على راي ابي بكر رض
فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون في احد بعددهم فقالوا قتلنا فلما اخذوا الفداء نزل
عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله
يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا
طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب
ما نجى احد منا الا عمر رض وسعد بن معاذ فظهر ان الحق هو رأي عمر رض وان النبي عم اخطأ عين عمل
برأي ابي بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر
باكله ولم يامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره
بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اي الفرق
بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه
حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة
متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ثبتت
بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار ما ذكره
الشارح بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانا اذا لم يقص الله
علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادخلوا
فيها احكاما بهوا بانفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد
نقل القصة صريحا بان لا نعمل بمثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء لظلمهم ثم يحرم علينا
العمل به فهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل
القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى
ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهايأة
جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط عم يدل على
حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما تلزمنا
على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار
صارت تلك جزءا من ديننا وقد قال الله تعالى فبهداهم اقتده
ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال تقليد الصحابي واجب يثبت
به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي
آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسنده اليه ولمن سلم انه

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال
التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه حينئذ يتعين حجة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون
هو رأيه واخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا
بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فيتعين
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رحمه الله
وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر بدركه فعملنا
جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا
بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما اشترت بثمان
مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير
ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون
بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس
المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا
عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية فالاجير
المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانه يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو آخذ بالرأي

عه مدة الاجارة وسمي به لانه لا يقدر على ان يعمل لغيره عه قوله لما ضاع في يده فلا ضمان عليه كذا ههنا عه قوله فهو

واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحریق الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن
غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیره فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا ولم
یبلغ غیره من الصحابة فقد اختلف العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا
بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت کان
اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین
فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب
من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی
فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان متکلم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده
کما روی ان علیا رض تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها
مع هذا الیهودی فقال شریح للیهودی ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علی رض
فاتی علی رض بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاک فقد اجزتها
لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان من مذهب علی رض انه
یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علی رض فسلم الدرع للیهودی فقال
الیهودی امیر المؤمنین مشی معی الی القاضی فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها لدرعک
واسلم الیهودی فسلم الدرع علی رض للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب
صفین وکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان
ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق
لا بل یلزمه ذبح شاة استدلالا بالفداء اسمعیل عم فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة

انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع
واصابة رایهم ببرکة صحبة النبی عم وهو مفقود فی التابعی وهو مختار شمس الائمة وهذا کله ان
ظهرت فتواه فی ضمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرای کان مثل سائر
ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من
امة محمد عم فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بایجاب
الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذلک الشیء من باب
القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای کان ذلک الشیء من باب الفعل کما
اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی
شرعیتها ورخصته وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضهم علی قول
او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التامل وهی ثلثة ایام او
مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکوتیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعی رح لان السکوت
کما یکون للموافقة یکون للمهابة ولا یدل علی الرضا کما روی عن ابن عباس انه خالف عمر رض
فی مسائل العول فقیل له هلا اظهرت حجتک علی عمر رض فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعتنی ورعه
والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمر رض کان اشد انقیادا والاستماع الحق من غیره حتی کان یقول
لا خیر فیکم ما لم تقولوا ولا خیر لی ما لم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت
عن الحق فی موضع الحاجة وقد قال عم الساکت عن الحق شیطان اخرس واهل الاجماع
من کان مجتهدا صالحا لا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد ولیس فیه هوی ولا فسق صفة تعم
مجتهدا کانه قال اهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا لا فیما یستغنی عن الرای فانه لا یشترط

سه فی الاجماع انما له تقلید مجتهد من مجتهدی الامة المحمدیة ۲۲ قال لیس فیه هوی الخ فمن کان ذا هوی ای بدعة فرایه مذموم

فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن
اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال
ابو بكر الباقلاني ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في
انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما
يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد الاحكام
وقال بعضهم لا اجماع الا العترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط بل يكفي المجتهدون
الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال
مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا
على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين
فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا
النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة
عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح
وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين
ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

بجوازبيعها فان قضى القاضي بجوازبيعها لاينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان
لفظ الامة في قوله عم لاتجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ
وخرج منه دخل في النار وكذا في الاصل ان تثبيت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني
ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان
في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين لقوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشباهه وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا لان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له
داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح
المختار انه لا بد له من داع على ما قال المص والداعي قد يكون من اخبار الآحاد او القياس
اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا
الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس
على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم
على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص انه لا بد لنقل
الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله
كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون
العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجمع الصحابة على مجانبة الاربعة قبل النظر وتحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق
بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم هنا لان الاجماع لم يكن
في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فبعده وليس الا الآحاد او متواتر ثم هو على مراتب
اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن
فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر
المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة
القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف
من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على
قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا
دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد
والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل
ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل
بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة
خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان
اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث
مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو
اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا مزيد عليه
وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث
ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون
مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان
واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافا
كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه
في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت
ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال **باب القياس**

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بالتقدير
لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس صديم
العقل بسبب الجنون على صديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل
لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يعدى منه وانما يعدى مثله ولذا قيل هو اثبات مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ
المثل لان المعدى هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه جيد نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس
ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج
الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان ما
هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مبينا له
وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم
وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز
اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره وكذا قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ
معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي
فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم
كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو
وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف
عنها احترازا عن مثلها من الجزاء وحاصل المعنى قيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هذه
الكفار وتأملوا بانكم ان تقصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك
الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة
والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية
علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل
المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد الشيء
الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اي
ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لورود فيها كان اثبات
حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التأمل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتأمل
مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجراءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ
للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل
من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها
فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

ولا يقال حاصله بانه الشارح مع هذا التأمل في معنى الالفاظ لم يستدل ذلك اللفظ لغيره لذلك المعنى فالاولى ان يقال في تقرير مضمون المتن وهو ان يقال مثلا في معنى الرجل الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة ثم يستعار غير ذلك اللفظ الانسان الموصوف بالشجاعة ثم يستعار غير ذلك اللفظ الاسد لذلك المعنى لوسيلة الشركة في الشجاعة الا انه لا يحتاج الى ان يحمل عبارة المتن على القلب ويقال ان تقديره هكذا التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغيرها لا لاستعارة تلك اللغة لغير تلك الحقائق فح يرتبط ما قال الشارح مع ما قال المتن قال ٣٢ قلت في حقيقته

٢٢٣

قوله من كل رد الشيء الى ما كان نظيره سواء كان قياسا عقليا او فقهيا او قياسا شرعيا ٣٣ قوله وان كان الى الكل وان وصلية ٣٤ قوله لا العبارة وان كان الى الكل ثابتا بطريق السوق الآية للاتعاظ فكان الاتعاظ عليه عبارة والقياس ثابت من منطوق الآية والدلالة غيره فالقياس ثابت من منطوق الآية والدلالة العلماء من ان المراد بالنقل عبارة النص كما يقال اورثه النقي فما لست احصاه ٣٥ قوله وان اختص لورود فيها اي لورود هذا القول في العقوبات ٣٦ قوله ثابتا بدلالة النص لانه ثبت بطريق اللغة لانه بالقياس الاول كان يرد ان اثبات صحته عليه يحصل بقوله لا بالقياس ٣٧ قوله لا بالقياس لعدم وجود الدور فوقف الشارح ح على هذه الآية قوله لا بالقياس ٣٨ قوله لا بالقياس لعدم وجود الدور فوقف الشارح ح على هذه الآية قوله لا بالقياس ٣٩ قوله لا بالقياس لعدم وجود الدور فوقف الشارح ح على هذه الآية قوله لا بالقياس

القياس في كونه ربوا الشيء الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى
كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة
مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مثيل قوله بجنسه وقوله مثلا بمثل
حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين حالا حوال شروط والامر لا يجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية
والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في
الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل
على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حنطة بحنطتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فات
التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر
والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يستقصي ان تكون امثالا متساوية وان
تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر
والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء وهذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب
التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول
النص شامل للحكم والعلة جميعا وجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بالتفاوت فلزم اثباته اي
اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر
والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس
الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا
رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد
فامرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء
فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث
لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على حال كثيرة وخرجوا منها
واستوطنوا الخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة
كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو جلاء عمر رضي ايام من خيبر الى الشام وقيل من جميعهم ثم
ثم وعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالمثال في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فيعتبر
احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس
الشرعي نتأمل في علة النص ونتعدها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول في الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني
ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد
في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع
الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان
هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر
والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهدا اي على ان هذا النص في الحال
معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال
وقوله شاهدا كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع
والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك
الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه
فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشرعية كما ذكرنا
وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس غيره
فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والمراد
في بحكمه داخل على المقصود والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزية مثلا مقصورا عليه بحكم نص آخر

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص
الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال
على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان
يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين او يقتل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته
ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال لم شهيد
فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن
الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر
السماء افلا نصدقك فيما تخبره من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته
كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة
فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عم للذي
اكل ناسيا اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسها
الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط
وان كان واحدا لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته
بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع
وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء
بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان يستقيم
لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا واللواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع
على اول الشروط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا شرعا هو المحرم في محل مشتهى
وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء يجري عليها اسم الزنا
وحكمه والبه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اسم
الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون
الثاني والجوزون لهم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقالوا
لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يقر فيه الماء فقال ان الطنبك ايضا
يقر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الحجر حجرا فقالوا انه يتحجر اي يتحرك
على وجه الارض فقال ان الطنبك ايضا يتحرك فينبغي ان تسمى حجرا فتحير وسكت والعدة على
الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول
انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكون ذمي لكن
هذا التعليل تغيير الجرمة المتناهية بالكفارة في
ظهار المسلم يتهيأ بالكفارة وظهار الذمي يكون
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا التعدية الحكم
من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث
وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه قادرا في نفس
الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بقادرين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان
عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى
دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان والجاه اليه فلم يكن عذره كعذر الناسي فيفسد صومهما
وقد فرعنا بما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس والاخير فيه فان اكثر المسائل تتفرع
على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغيير وتفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد
الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان يقاس على رقبة كفارة القتل
وتقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما
يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا
كما هو واب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه
سوى انه تعدى الى الفرع فنعم وانا خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام انما علل حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب
بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم مصدره
في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

يوصل في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساويا
فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحنطة بالحنطة وكذا الحنطة
داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر كذا
لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل
غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز
بيع الحنطة بالحنطة وكذا بالحفنتين لانه ان القلة انما حال فيبقى في المستثنى منه فيكون حراما
لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا
بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا
للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سؤال آخر تقريره
ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم سلمتم
للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فالظلم قيد
الشاة المفوتة من النص صريحا فاجاب بانما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى
الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من
الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذه الله تعالى
اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بايصال المواعيد من
ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من
اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لكي لا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف لهم

في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله
تعالى هو يملكهما ويأخذهما ثم يعطيهما الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله
مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها
فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفي الا بالادام فكان اذنا
بالاستبدال ولانه بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منها كل حوائجه واعترض عليه بانه انما
يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم
كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس
الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف
الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما
تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم
يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله
اصلا فلم يبق الا الزكوة وكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه باصل عملنا على حكم النص وهو المعنى
الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل
الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان
ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه
مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة
وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع بما اشتمل عليه النص اي حال
كون ذلك العلم بما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

١٢ قوله مما اشتمل اي من الاوصاف التي اشتمل قوله او بغير صيغته بان يكون ذلك المعنى مستنبطا من

كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وحمل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجود
فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع
والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل
كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانها خلقا في الاصل على معنى
الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة
لعلة الثمنية والشافعي رح يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عائشة الدم
اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من
السبيلين يجب به الوضوء واما عطف على قوله وصفا ومقابل لما اي يجوز ان يكون ذلك
المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر نفس
الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما هو جليا وضحا
الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف
لسؤر الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض
دون بعض كما في علة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند الشافعي رح القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات
والثمنية في الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار وكما هذا معطوف على قوله وصفا
ومقابل لما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي
ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة افتحج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع
بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفرد
وعدد والظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فان الوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده
لحرمة النسا والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما
وحكما لا مشية في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف
واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه
قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا
في عرفهم سوا كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام
والناس اتباع له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى
منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة
التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال وولاية
كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى
فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد
لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة
على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي ان
ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك
الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور
الهرة والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره

المصنف ح كالصغر فظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال الاولى فكذا في ولاية
النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط الصلوة المتكررة بعذر
الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ان يؤثر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر
بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا الحجة موافقة لعلة استنبط بها
النبي عم والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية النكاح جمع
منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه
سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاحمة
والمجيء فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول بجنسه ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته
وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف
وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده
وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو
بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل
على كونه علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة وظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى
اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم كقول الشافعى رح
فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس
بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه مما
لا يسقط بشبهة لا كونه بالانجلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت
بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالنهل الذى لا يثبت به المال
فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا
استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا
فى حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح فى
ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب
ثم هلكا لا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف
عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف
ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج
باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومفاد طلب صحبة الحال الماضي بان يحكم
على الحال بمثل ما حكم في الماضي وجاعله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل
مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا بابقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة
لان الثبت ليس بسبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مستمرا
في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما ابقاء الشرائع
فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال
وذلك الاستصحاب بالحال تحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على
ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشفيع اذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في الباقي يده اي في السهم الآخر
الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري والا يجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير
لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير بينة لان الظاهر
عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فاخذ الشفعة من المشتري جبرا واتما موضع المسألة في الشفيع

يتحقق فيه خلاف الشافعي رح افهو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي
في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من ال مورثه لان حياته
باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لا مثبتا لا على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة
مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد والاحتجاج
بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن ثنائي امرين كل واحد منهما يمكن
ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل
بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك
امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له
من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم
ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاز العلم وان قال لا اعلم
فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع
به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في حمل مس الذكر ناقضا
للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم
يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه
ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى حرم
المستنبين بالماء في قوله فيه تعالى يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلا كان
حدثا لما حرم به قوله كما مر والاحتجاج بالوصف المختلف فيه علف على ما قبله اي مثل الاطراد
في عدم صلاحيته للدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم
في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من اعتاق
هذا العبد الكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة
فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بالاشك في فساده عطف على ما قبله اي مثل
الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية
في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات التامة فاقص العدد عن السبعة اي من
سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى بالصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس
بديهي الفساد واظهر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجزئ دون الآية لانه لا يسمى
قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت
في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدان الحكم في ذهنه
وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل
جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل
له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس
بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله
وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي
اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم مشروع او وصفه
فلابد هنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في
زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم
مما لا ينبغي ان يتكلم فيه وثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
وعند مالك رح لا تشترط السائمة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي
والعلة وانما اثبتناه بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك اي
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل
له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس
بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله
وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي
اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم مشروع او وصفه
فلابد هنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في
زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم
مما لا ينبغي ان يتكلم فيه وثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
وعند مالك رح لا تشترط السائمة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي
والعلة وانما اثبتناه بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح
مثال الاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يحكم
فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعي رح يشترطها لقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والكوة ليس بمال
كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي لا ذنب لها الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو
مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يحكم فيه بالرأي والعلة وانما
اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشي
احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته
كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا
وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله هل
علي غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم في
ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل يساويه في الوجود جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالتمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منافاة التعليل عنده لبيان ما يثبت الحكم
فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت
صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على
صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل البتة في المنصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا اثبات الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل
اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم بنص
او اجماع وارد نا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق
اذ له وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا
اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليكن جعل
اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو
الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا
تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض
القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي
يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيتبين نظير كل واحد ويقول
كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه
بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع
مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا
جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان
بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها
النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها الضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير

٢٤١

مثال الاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والمشهور
متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا الطهارة بالقياس الخفي وهو انه ناكل بالنقار
وهو عظم طاهر من الحي وليست بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس
بالماء ثم الاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس
الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها لا بذواتها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء
فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها رجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم
على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة
بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى
آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الا بعمل في هذا لان قراءة
السجدة تسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة
وينوي التداخل عين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا ووجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم
فالركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان
ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا
بالقياس المستمر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان
الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس
الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر
يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها
بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا
فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان
المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة
الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا
فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الاثرين
بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا
يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة
بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما ويفسخ
الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح
كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع
ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان

والسنة قائمة بعينها تمامًا وتراه اليستقضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن تقييد
البيع وعدمه فلما كان هذا غير مقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت
المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما
في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد وذكر بعضه ما هو
الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون رح فقال ومشترط الاجتهاد ان يكون
عالم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر
الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط
هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفقهاء جمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة
بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلثة
آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا وتمييز الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل
الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان كل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك
والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن
بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد وذكره
قريبا او حكم القياس المذكور في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان
المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا
قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا ما علم باثر ابن مسعود رح في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة

كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من

يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد

مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان

كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف

في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي

فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل

بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان

ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة

وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب

والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان

مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال

الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به

في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال

فكان معذورا بل ماجورا لان المخطي له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود

وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر

واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي ففهمنا

تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات

فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتينا انهما مصيبان في ابتداء

المقدمات وان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فلا
ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان
كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يجزم
مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة
في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب
الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع
في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيام المانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا
الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها
لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يجزم احد عن
ان يقول لم تكن العلة موجودة هنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا
صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل
اولا لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه
او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد
صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة
على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر يعني قوله
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة وكانه
لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

بقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا
على عدم العلة وبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهى خمسة مانع
يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعده
هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف
الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا
ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة اللذان يرد عليه هذا الاعتراض
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو
الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا
يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ
المصرح عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه
يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس
المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف
فيه بتغيير بعض القواعد وازدياد ما على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت الفرض رمضان
العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذا ما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة
والصلوة الخمس ونحن نرفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه
باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان
تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين
من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم
ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول
لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة
هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوجه
في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة
وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبلها قط والا
وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي
اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع
بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه
لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه
موجودا كقول الشافعي رح في اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الاستئذان
بالرجال فيتولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير

في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء
آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض
صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة
دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف
بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسائل المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية بدليل الاستدعاء بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما
وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بالركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف
في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا ضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما
قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم
قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت
غير مدخول بها او بعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض
الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا انتفى
الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى
الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ
فيها الى القول بالتأثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعده
ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة
فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا
اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للاعضاء وقد يبنى ان تفرض النية فيه ايضا
ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة
لنجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير
معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر
معقول لان البدن كله متنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل اخراجا
وجب الغسل فيه لتمام البدن بالخروج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفي غسل كل
البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن
في الحدوث وقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما تجافي
البدن وازالة الماء الماء فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير طهور
بطبعه فلا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة فيه اشارة
الى انه تجري فيها المانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سؤر الهرة انه ليس
بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم

انما من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق
في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان
حد السرقة شرع زاجرا لاستيفاء بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع
لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه
اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى
الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالعرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة
بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة
فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل النقض
من جانب الشافعي رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف
اي ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل بادلان تحت
كل جلدة وما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع
بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه
ثم بالمعنى الثابت بالوصف ولالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول
لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج ولالة وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة
دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا بخروجه فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل
سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

1 اثنا من الطوافين عليكم والطوافات 2 فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال 3 تاثيره 4 زاجرا لاستيفاء 5 لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا 6 يجب دفعها بطرق اربعة 7 بالوصف ثم بالحكم 8 ثم بالعرض على ما ياتي 9 بعدم الوصف 10 بل بادلان تحت 11 فالتعليل بالعلة المؤثرة 12 فكان حدثا كالبول 13 بعدم المعنى الثابت بالوصف 14 ولالة 15 لو سلم انه وجد وصف الخروج 16 وهو وجوب غسل ذلك الموضع 17 فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع 18 فانعدم الحكم لعدم العلة

الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعني يورد
علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعا بالحكم
والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث فينقض الوضوء
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بالطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان
انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان
غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام
الوقت في صورة تسلسل البول فكذا الدم يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول
المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المناقضة
الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع
الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول وان لم يكن
معا فهو من حيث انه يدل على نقيض دعوى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح
دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض
ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر وذلك يسمى معارضة فيها المناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة معلولا والحكم علة وهو اخوذ من
قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو الاحق
[illegible]
[illegible] اسلام

الصنف قوله اذا لم يسل يعني ... قوله ... قوله ... قوله

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد
المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان
الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين
بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته
القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه
يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا
للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك ونفعنا
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني
قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بحبل ظهره
بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث
ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير
من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب
وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لانه لازم فيه فلذلك لكنه انما يتعين
بالشروع وهذا التعيين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين بعد التعيين
لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما
لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير
الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم لانه عبادة لا يمضي في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير فساد
بظهور الحدث من الصلاة لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء
بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى
عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي مع وليلا على عدم اللزوم بالشروع
في النفل هو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم
بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم
اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم اولا لان الاستواء اختلف ثبوتا ونفيا لا في
الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى
هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سنده الاول كما
يقول في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو
يصلح للترجيح على ما سيأتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لان رد الشيء على خلاف سنده
الاول كان الخلاف القلب شبيها بالعكس فانما جعله عكسا اتباعا لغير الاسلام والثاني بالمعارضة الخاصة

عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس وله خمسة اقسام
كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان
نظيره ما اذا قال الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الراس
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول
في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا
بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة
الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه
ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير
وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول
فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم
بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او
فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال
الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم
يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها ولكن
تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

[illegible]

وفيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي من الاول لعدم تصور النسب من شخصين
فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والمارة وهو اولى من الغائب
فيطرح فقه المسألة هو ان الملك وتصحيحه اولى بالاعتبار من الحضرة والمارة فان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في حالة الاول

اى النوع الثانى من المعارضة الى الصحة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل
يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال
وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا علمنا فى بيع الحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى
الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما
اذا علمنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان
يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم
ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت
بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان
متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة
فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصله وصفة وجوهره ولكن يذكر على
سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى
حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى
علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل
والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة
الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته

وهيأته معانشاله ما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ استاذه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان بالابطال كالبيع فمن جوز
منا النافذة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم
جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال ان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء
بالسائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه وكان حقه ان يورده نحن على سبيل الممانعة فنقول
لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا الا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يثبت
الترجيح صار منقطعا وان ثبت له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة
في القياس واما المعارضة في التسليمات فقد سبق بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين والا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده
لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث
يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح
كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الا ترى انه

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب
الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح
بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر
اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجازّ و
لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص
الشائع المبيع بينهما منفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما
نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة
من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان
حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح ويتفرع به الترجيح اي ترجيح احد
القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان
اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره
اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار
عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد
وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب
الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء الا ان هذا اي وصف الفرضية الذي اوردوه الشافعي رح مخصوص في
الصوم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الوديعة والمغصوب والمبيع في البيع الفاسد
اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باشي جهة
كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين النفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا
لانه متعين لا يحتمل الوديعة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية
على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله بعموم
الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والمبيع الفاسد وبكثرة
الاصول اي اذا شهد القياس واحد اصل واحد والقياس آخر اصلان او اصول يترجح عند
على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة
اوجه الشبه بشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن
فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اي اذا كان وصف
يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه
ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح
انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة
والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيح
فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات
احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

في الوجوه ولا الاتباع في مقابلة المتبوع فيسقط حق المالك بالطبخ والشي تفريعا على
القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه يسقط
عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضرران ترجيح فان
نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر
الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن
رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين
هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة
ثابت من كل وجه وكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر
في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح
واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان
الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف
فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان
الاخ يشبه الوالد والولد من حيث الحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء
الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر
وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى
من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والقليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لانا جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا يرجحان للعموم على الخصوص

ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص لا يجوز عنده على العام فينبغي ان يكون هنا
كذلك ومثال علة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل
على القدر الجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتأثير دون الكثرة
فربما علة ذات جزئين اقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
بما شرع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والاثرية
بما ذكر فلمن الانتقال [illegible]
ان يلجأ الى الانتقال [illegible]
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مالا انه اذا استهلكت
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط
على الاستهلاك بل على الحفظ فينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط
على الاستهلاك البتة وينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا نقول
ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان يكمن
في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم
الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان
كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما ثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل
الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة للفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب
نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل
هذا عقد معاملة بين العباد وكسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا
انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع
لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه
لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الالهية فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المحبوسين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم
لاثبات الالهية الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله ومحاجة الخليل عم مع اللعين
ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فسأل
الخليل ان يقول هذا ليس باحياء واما قتل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان
يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار
هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما يثبت الحقيقة
ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الاولة الاربعة وللمراد بالاحكام الاحكام
التكليفية وما يتعلق بها الاحكام الوضعية وقد ذكر هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من
التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى
والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما
والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى
هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة
وهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية
والامور المتفرعة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم
به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو
ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق بمصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمع فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث
ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمع فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

بجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه والايمان صحيح بدونها
وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان
وفروعه هذه الثلثة الا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار
والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلحقه بها لان نعمة المال فرع نعمة البدن
ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد وهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق وحج
الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث
بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصر منه ولهذا
يجري به الصبي وحقوق والمرتبة بينها اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها
معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى
العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن
العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة
ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عن من يمونه وينفق
عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما امر بالنفقة والولاية وجب ان
يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة
الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاستردالارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحل فعلهم المراد
على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة كالارض التي
ذبحها والاستيلاء السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه
يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استيفاؤه الله تعالى
لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم
والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى
لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها
لما خلقها الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى
احل للواجد اولا لما لك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق
اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام
الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم جعل الاقرار
وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في
حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منهم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الهي اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلاة الجنازة

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك

الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلاف عندنا مطلق حتى

يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري

اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان

مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلاف عندنا مطلق بقوله لكن

الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم

تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم

الحاصلين من الماء والتراب لانهما المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا

ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبتني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتيمم

للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس

بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء بالاضعف

والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط

كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح

الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه

فلا يصح الخلف ايضا ونظر هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف

على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل

فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء

يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة فيه واما التقسيم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو
ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام ايضا الاول سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير
ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط
ولا يتقل فيه المعاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا لشبهة العلة او سببا فيه
معنى العلة لكن تخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت
مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها كان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي
كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل
لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا
لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده
اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سوء يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه فلا
فان وقعت السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة
وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى حرمه الا انه
صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة
السعاة فيه واما الحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم بادراجه تحت
الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان ضعفت
العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب حكم العلة في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لاضافة الى السبب كسوق
الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود ولكن
تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان
الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقسم
واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان
يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو
القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي
سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي
للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة
ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض
خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي
ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز
التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح
ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا ان ذلك عند ليس لشبوت الحقيقة فقط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يعين محلها
ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانت قال انت طالق
فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا لا يشبه الحقيقة
فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل
والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا للمغصوب
فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك لكن مع وجود المغصوب للنسب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين وان لم يكن لها
ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في انتفاء
المحل فعند فوات المحل يبطل وفرع لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق
طلاق المطلقة الثلاث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس
بموجود ابتداء ثم انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان
يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا
لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة
لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو في
حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية
وشبهة التعليق بالعلة حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما
تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج هنا الى المحل والايجاب انتفاء سبب الحال مقابل الايجاب

المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون
سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا
سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار
الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له
شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق
ومن هنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة
وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة
العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تنقسم بثلثة اوصاف
احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون
علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها
من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا
فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة هذه
الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى
ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة
ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم
وصف لكن الصريح كم مذكرا هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضها علة

في خير الاسباب وهو صفة له شبه العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالان
نشرع على تقسيم المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخالي
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه معنى لانه يؤثر فيه
وهو شرع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق
ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه وضع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على
البيع بشرط الخيار ومثال ثانه له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
لا حكما لتاخره الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالثه له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع
الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابعه له فانه ايضا
علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب
الزكوة اذ الغنا يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول
وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا
فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الان والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يثبت

علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف
ثلثة امثلة وقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط
بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو
علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة
اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر
لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتركية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة
وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده
وعندهما لا يضمنون لانهم اشهدوا على الشهود خبرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اشهدوا على
المشهود عليه خبرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما لا رجم فيكون
مثالا لقسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب ففي ذوجهتين
ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي تركبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له
شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا لكان الجزء الآخر هو العلة لا مجموعهما وربما
يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا لقسم تركه المصنف رح ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف رح
لذا ذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل
كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم
وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان
المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى

قريبة المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب فعتق
ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما
كما انقلنا والسابع على اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة السفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة
به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم انما نقض
الوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه
ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تحت اقسام العلة وقد علمت
ما في بيانها من المسامحات انما يشتبه من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس
من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا
حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن
الفعل والا متقدمة وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية
في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان تثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة
مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه
سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تخيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة
الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام
المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يبق في اقسامه الآتية بين الداعي
والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على المستعلم وذلك
اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

عم الامة بما لا الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره فلما كان ذلك امرا خفيا لا يقف عليه كل احد ولم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك
واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان
في بعض المواضع يتيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحو ذلك
لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي
غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح
اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فهنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع
الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام
الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا
مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل
مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دليلا عليها وان لم يكن ثمة مشقة اصلا فيدار
امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في
نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة
اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع
الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي وطيها
فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة
اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال
اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير لي في المسبب والدليل
قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول

ثم الامة

الاخبار حتى المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت
احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه يشبه
بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز
به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء كذا قيل وهو خسيسة
بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار
بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني
شرط هو في حكم العلل في حكم اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير في الطريق
فانه شرط لاتلاف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى
السفل ولكن الارض كانت مانعة تمسكه وحفر البير ازالة للمانع ورفع المانع من قبيل الشرط وهذا
سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في
غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا
وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذا الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا
لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي لكل شيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط
ضامنا لما تلف ما فيه ونقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم
العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب
الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط
سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كذا اذا دخل قيد عبد بالباق فانه شرط
للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو
العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد باق الا بنية وقد تقدم
هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه
يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرطا اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا
اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو
وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء
وان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء
وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها
فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج
اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء وما في ما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق
فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى
العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولذا لم يعده صاحب
التوضيح من هذه الاقسام ثم هم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحرف الشرط مثل قولك ان دخلت الدار فانت
طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف
الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لو قوع
الوصف في النكرة وهي الامرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية انه هي معرفة باللام فلما
دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال
ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف
من الوصف وكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة
فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين الرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من
غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان
في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة
فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العدد هنا هي الاسلام والوطئ
بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه
علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم
وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط الوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان
علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا
وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي
منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان
رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة
فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم فهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة
فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات
الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية
اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا
فالاكثر منهم عقلا الانبياء الاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي
كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز
عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء

وقبحه واباحته وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه وحرمته
لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية اما امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدرك بالعقل
مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط عامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك
بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين فكان هذا القول بالعقل
قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا الاستدلال من عقل فانه وقف على الطلب
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم
تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح
وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا وفيه لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل
موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح
ما ذكره المص بقوله لكن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واقرار ايمانه
الله تعالى بالتجربة واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الاهمال
وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
وليس على هذا الاهمال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلاثة
ايام اعتبارا باهمال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا
من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل
الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب
بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى
يفيق وعن النائم حتى يستيقظ فلما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة
عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا به يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم
الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من الام يلحق بعتقها ويدخل
في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع
الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب
واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود
اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق
العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
ويكون اداؤه وليه كاداء وكان الوجوب غير زائل عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه
وينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون
الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة
الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحكمه كالعشر والخراج فانما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود
منه المال واداء الولي في ذلك كاداء وتحقق بطل التقول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة
والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني الاهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بهما يكون كاملا بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم
القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان
بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو اداه يكون صحيحا وان لم
يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتني عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما
لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب بناء صحة
الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام واشار
اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بالصحة لان عليا رضي الله عنه اسلم وهو
[illegible]
البلوغ [illegible]

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان
قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي
تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب
عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان
وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة
وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة
هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان
من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي
مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه
نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا
فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا وجدت
اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق
عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا
كان محجورا بالمخاصمة امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم
الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي
الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

قوله اي الى حكم الآخرة قوله اي الاداء قوله اي الصبي قوله اي الصبي قوله اي الصبي

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والصبي هو سالب وجالب فلا بد
ينضم اليه رأي الولي حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما
فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفقة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فان الصبي
مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي هنا فتعتبر عبارته في الوصية
باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة
للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار
احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة
الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين
وهذه المنفعة ما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك
بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم احكام الحيض وتجهيز
النبي عم لكان الاجل وعاد بالانظر فوق الاختيار الا نفع ولما فرغ عن بيان الاهلية
شرع في بيان الامور المتفرعة على الاهلية فقال والامور المتفرعة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع لا اختيار للعبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده اي المكتسب
الذي عند السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والاكراه

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر نما ذكره في الامور المعترضة
مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بعارض في ماهية الانسان ولان آدم عم خلق شابا
غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالمجنون بل ادنى حالا منه
الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي
بنفسه فيعرض عليه فاذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض
لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل
اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من الاهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره
وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه
فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من
وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين
اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر
في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه
العهدة اي خلص الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة
ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه
مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه

لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي وأورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم
عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث
بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون
عطف على قوله الصغر وجوابه كمل بالدماغ بحيث يبقى على افعال خلاف مقتضى العقل
من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتاجة للنية المسقوطة الاضحان المتلفات ونفقة
الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما لان القضاء غير مشروع
في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عنه على انه الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم
اذ لا حرج في قضاء القليل وفي الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم
او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة الغارضي فيجب عليه
القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الاستدامة وعدمه ليبتني عليه وجوب
القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير منضبط بين ضابطه بالحرج في كل العبادات فقال

ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عند ابي حنيفة لانه من حيث الساعات اكثر من
يوم وليلة وعند محمد وعليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة مستاديا فيدخل في
حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه
القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من شعبان
فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه
القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار
ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق
المكلف والعتة بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل
العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمتنع صحة القول
والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما
يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه
ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر
بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلك
من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا
او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر
ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف
حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل
ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات
ويولي عليه كما يولي على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ
اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه
لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي
الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا

الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه وفى البدائع يجب ان يكون
هيئة وخوفا ينفر الطبع عنه وتقصير حالة فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفى
سلام الناسى تشبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيها فانما قيد
بقولنا فاذا كان غالبا لتخرج السلام والكلام فى الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة
الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد فان اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة
تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم
الخطاب فى حقه فان انتبه فى الوقت يؤدى والا يقضى وينافى الاختيار حتى بطلت عبارته
فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد فى النوم لا يثبت
حكم شئ منه ولم يتعلق بعبارته وكلامه وقهقه فى الصلوة حكم فاذا قرأ النائم فى صلاته لم تصح
قراءته ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم فى الصلوة لم تفسد
صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه فى الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء
عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت
قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت
عبارته بل اشد منه اى بل الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار وكان حدثا كل حال
اى سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يكون المستند

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه
وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار
بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراق الحول
والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة
الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا تزول
ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج
لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغير
واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع
من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير
العبد محلا لكونه مملوكا ويبتذل والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده
وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق
البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

الرق الذي هو ضده فانه ايضا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية بالولاية
من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى
لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا وعتق البعض فلا يخلو اما
ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر
اذ ثبت العتق والبعض فيه [illegible]

بدون الاثر [illegible]

وقال ابو حنيفة [illegible]
وذلك لان [illegible]

او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك بزوال الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة
كثير بالتقريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه
مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا
فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي يتسرى بها واعدها للوطء وان اذن
له المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه

ان ان ابن مسعود لان مما فيما سوى الصلوة والصيام بقي المولى ولا يقدر
على اداء بخلاف الفقير اذا جاع ثم استغنى حيث يقضيه اذا ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط
لذاته انما شرط التمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لانه
قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الا [illegible]

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو لان
الدم لانه محتاج الى البقاء والبقاء لا بد له من الايلاف للمولى لتلافه دمه وصح اقرار العبد
بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين بالمهر اذا لم يكن
ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان للحر ان يحل اربع نساء
والرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه
معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا
يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من
العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه بتبوء المولى فاذا كان
المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد اليه محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر
في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم
ان ينقص منه عشرة دراهم خطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه
القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك
فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح ان الماذون عطف على قوله يقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح ان
الماذون بالقتال لا الماذون في التجارة للكفار لانه لما اذن المولى بالقتال صار شريكا في
الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا فاما قيد بالماذون
لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون
مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله
فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد الماذون بما
يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور لانه لا اقراره يصير ملاقيا
حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة
اذا القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في
القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى
قطع ورد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح
يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال
بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن تزول
بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن
المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر [illegible]
وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث
ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون
مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض
متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة
اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح
ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
فى جميع الاحكام المتعلق بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء
والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم
قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق
الراهن عبدا مرهونا متعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق
المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض
والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عفا شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى
الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر
رمضان كاملا فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في
احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين
يوما ما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا نعفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعتبرة
السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه
وانما خص الزكوة اولاد فعالوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا متعلق بفعل الميت فيؤديها
الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه الاثم لا غير فان شاء
الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر
يتعلق بحق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان
هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة اي ما يؤكد به الدين وهو ذمة

الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما
يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل
من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان
بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين
ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر
بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه
كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب
في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه ورده في حق الكفيل
واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له ما تقضى به الحاجة ولذلك
قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس
لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من
حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى
بنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به
نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب او سبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به
حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد
موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة بقي
المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون الباقي عنه
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من
اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغي للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها بقاء
ملك الزوج في العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت الملكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عم لعائشة يوم توفيت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك
باسباب غسلك وما لا يصلح للحاجة كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة
يعني بقي للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام
وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح للحاجة
لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية
على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لانه ثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة
في حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان
الغرض درك ثارهم فلكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزي ثبت للكل واحدا على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال تعجيل عفو الصغير
بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند
حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعوا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها
واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى
تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة
لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج
من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لها استحقاق الدية بطريق الارث وقال
مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عم امر
بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وله اي للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر
للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور
المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي
وهو ما كان للاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور
المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل التوبة وجهل صاحب الهوى في صفات الله والكلام الآخرة
الجهل المستند باخبار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بالطاعة الامام الحق متمسكا بدليل
فاستحق تضمين مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن لمنعته لا يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واما اذا كان لمنعته فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف
لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كما لفتوى بيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل
بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعهم الحديث جابر كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور حتى قوله عم ايما امرأة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه والجهل في نحو جهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين
فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى بهما معاوية
وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجر عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او
موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحجم الصائم اذا افطر عمدا بالحجامة على
ظن انها تفطر اي ان الحجامة تفطر الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح
لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله يجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية ولده
على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة
فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده
فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

الاحتياط حتى يصير الجهل عذرا لا يجوز الاستدلال بالاحكام فالدليل في نفسه

قوله لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات

وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها لان دار الحرب ليست محل

اشتهار احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ لا

يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به من

جهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع بسكوته عن الطلب

الشفعة يكون عذرا لابطالها وبعد العلم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل الشفعة وجهل الامة بالاعتاق

او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار بين ان

تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها

عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى لا يستبد بالاعتاق

ولعلمها بخيارها بدون انها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر

بالنكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغيرة او الصغيرة غير الاب او الجد

يصح النكاح وتثبت لها الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما

بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرها لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم

فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما

بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل

منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بالامر بها وينفذ

تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح

اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون

المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

قوله لا يجوز الاستدلال بالاحكام قوله لان الدليل في نفسه قوله لان الاملاك متباينة عادة قوله والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات قوله لا يجب قضاؤها لان دار الحرب ليست محل اشتهار احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ لا يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به من جهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع بسكوته عن الطلب الشفعة يكون عذرا لابطالها وبعد العلم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى لا يستبد بالاعتاق ولعلمها بخيارها بدون انها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بالنكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغيرة او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح وتثبت لها الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرها لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بالامر بها وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

ايادة فهو كالاغماء يعني يحيل ما لا يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان
من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب لانه لا ينافي الخطاب وان كان
في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر الحرام
لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود والحقوق الخالصة فانه اذا ارتد السكران
وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا
اقر بالحدود والحقوق الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف
ما لو اقر بالحدود والحقوق الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه
فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقراره فانه يحد صاحب
والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له والمصلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون
اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل والاولى
ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول والمصلح له بحذف
كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو عند الجمهور وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم
فصار الهزل بمعنى خيار الشرط الا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا بعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما
فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

شرطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال
فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام
الناس بان البيع ليس بباطل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل
فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يجيء شيء الى
يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضرة الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه
ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل نوع منها لكن الحكم فيهما سواء وفي انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان
مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهرا العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع
فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يجعلون لهذا البيع بينهما في كل عقد وقد بينهما المصنف بالتفصيل فقال
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون
بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءوا اتفقا على البناء اي انهما كانا باطنين
على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع
ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا
عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يخطر بباله شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خاليي الذهن عنه او اختلفا
في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اصلا لان الصحة
هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو هنا اذا اتفقا على انهما كانا خاليي الذهن واما

قوله فيكون ذلك اي الهزل بيعا في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس بباطل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة مأخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يجيء شيء الى يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضرة الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل نوع منها لكن الحكم فيهما سواء وفي انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهرا العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يجعلون لهذا البيع بينهما في كل عقد وقد بينهما المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءوا اتفقا على البناء اي انهما كانا باطنين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يخطر بباله شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خاليي الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اصلا لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو هنا اذا اتفقا على انهما كانا خاليي الذهن واما

اذا اختلفا فمعنى الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وبما اعتبر المواضعة التقدمة لان البناء
عليها هو الظاهر فتبقى ضرورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح
قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في التقدير
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر وتظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
لانهما اعرضا عن المواضعة والنزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم ظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضر شيء واختلفا فالنزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هو النزل باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله
واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول
الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد
ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف هو المقابلة
بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في الذمي وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان تعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بينا وبينكم على مائة
درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم
يحضر شيء واختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بالتسمية البدل هاهنا جدا
في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد باسمهما وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه
ووجه الفرق لهما بين المواضعة في النقد والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف
وفي الثاني بهما سمياه ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ بقي من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضر بينهما شيء واختلفا فما النكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

٣٠٣

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه الغاء مقصود وترجيح جانب التسمية على النزل وان كان
في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم وان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يخصه حاشى او اختلفا يجب مهر المثل في الصورة الثالثة اما في
الاول فبالاجماع لانهما قصدا النزل بالمسمى والمال لا يجب فيه وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد
فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخيرين
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه يجب المسمى
ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله
بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بجنسه الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء
على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما واختلفت نسخ المتن في هذا المقام
فذكر في بعضها ما تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لا شرط الخيار
اما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار وان لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان
الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الخصوص واختلفا فيه يبطل الهزل
ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء
هزلا باصله او لم يقصدا وجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي
الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال جاءا عنده
عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

باعراضهما وذكر في بعض النسخ هنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا واما ان في غير صورة البناء قوله لقبولها في وقوع الطلاق ولزوم
المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان
ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء
اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان النزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال
تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون
حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر النزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان
المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت او يثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة بجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا
اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلترجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على
الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول
من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في المجلس بان
تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء واختلفا لبطلان النزل
في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان النزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على

لم يحضر هاشمي وجب المسمى ووقع الطلاق رجعيا جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض لكونه هو الاصل فهذا كله في الاشارات وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن فيهما اقرار فالهزل باطل
لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في
الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به
فاجاب بقوله لانه باهزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل كونه استخفافا
بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسنة
عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه الشارح بقوله وهو العمل بخلاف موجب
الشرع وان كان اصله شرعا وهو السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب وغيره فيكون مطالبا بالاحكام كلها
ويمنع ماله عنه اي مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ النفس وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء
السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بالتبذير ثم تحتاجون
اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم ولهذا
اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله
لكم فيها تدبيرا وقياما وقيل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا
قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة رح انه
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى مدة

البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير اباً واذا ضعف ذلك يصير جداً فلا يفيد منع
المال عنه وهذا القدر اي عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا في امر زائد عليه وهو كونه محجوراً
عن التصرفات فعنده لا يكون محجوراً وعندهما يكون محجوراً على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلاً عند
ابي حنيفة رح اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل
كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما
فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف
ماله بهذا الطريق فيكون كلاً على المسلمين ويحتاج النفقة الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو
الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية الخطاب
لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقاً لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد
فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم
والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس بنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي
تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما
يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغي ان يصح الافطار في يوم سافر ايضاً فاجاب
بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجباً ضرورة لازمة مستدعية
الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب
عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة
المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحاً من اول النهار ناوياً للصوم ثم مرض حل له
الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والرخص للفطر موجود فصار عذراً مبيحاً للفطر ولو افطر
المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

فصل

٣٠٧

قوله اسقاطاً اي اثر قوله لكنه اي السفر قوله قال قوله كالمرض قال قوله اذا اصبح صائماً اي ونسي اي والحال انه مسافر قوله ولا ضرورة له اي لو كان له ضرورة فيه ابيح له الافطار قوله ان يفطر اي يؤخر زيادة المرض قوله في الصورتين اي اصبح صائماً وهو مسافر قال المبيح اي للافطار قال المبيح الكفارة لشبهة الصوم بالشبهة قال وان افطر المقيم

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحته

كان يرخص المسافرين بترك من رمضان وصيرهم ثم سافر علة بعد ان سافر يأثمون
تامة اذا مضى ثلثة ايام بالميسرة وكان القياس قبلان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت
بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلم لم تثبت الترفيه في حق

المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ولا يصير شبهة في دفع العقوبة
حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا
لا يصير آثما آثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون
آثما آثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطأ وجبت بالدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلا من حقوق العباد
وبدل المحل الاجزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته تعدي فجرى
على لسانه انت طالق لقيه بالطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولنا قوله عم رفع
عن امتي الخطأ والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث
رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينفي به اي رفع الخاطئ كما اذا
اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا
صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منه كان خطأ اذا لو لم يصدقه

في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه
اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور
المتعرضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده كالانسان مباشرته لولا الاكراه وهو
اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف
على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا اقتلناك او لاقطعن يدك فيعدم رضاه
ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او
بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضا والاختيار كلاهما باق
والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب
والاهلية وانه تردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام
الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئناً
بالتصديق والاكراه يلجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل
معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ
لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر في الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر في الرخصة فالصائم
المكره ان كان مسافراً فرض وان كان مقيماً فرخصة ولم يجد ما يسيغ به الا لحم الميتة فيه الاثم والثواب حتى
يكون مباحاً ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح

وهو اختيار المكره بالكسر وحب ترجيح الصحيح على الفاسد لان الكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر وهو حكمه والا لا وان لم يكن آلة لا يضاف الفعل الى
المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار لان فساده باختيار المكره بالفتح
فجعل المكره مواخذا بالفعل ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره وان يكون آلة لغيره وان لم
بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا يفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والنفي للقول فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنعقد على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمل
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقرار كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت الا انها على عدمه اي عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل
الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطء والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره
الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره
ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
بطعام فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقصورا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر لا والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصرح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قطعا وفيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا يرثه الملك حكما اذ لا يجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه والنفقة فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك اذ ليس في التمكين معنى قتل الولد
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم عنها وقتل المسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد وعضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم
العدم وكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا لا تحتمل قطعا

داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة
الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة الخمصة
والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل
لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة اليه كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل
حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح
فاذا اكره بالاكراه الملجي يجاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه ابقاء عصمته
داخل في قسم الرخصة ولم يترخص بقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة
والاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه
باذل نفسه للعزاز دين الله تعالى وقد قال الشرع الهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في سلكهم
يوما لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي بأس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وابنائه وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد الفقير الى الله الغني الشيخ احمد الدردير
ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاص خضر الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي
قد فرغت من تسويد هذا الانوار في شرح المنار يوم السبت ثالث عشر جمادى الاولى سنة ثلاث واثنين وخمسين
من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه
في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو
من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين من سائر
الطالبين ذوي الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله ونصلي على رسوله وآله وصحبه وبعد فان هذا الكتاب
الانوار شرح المنار مع حاشية قمر الاقمار قد طبع في المطبع
الاسلامي الواقع في الكلكتة في سنة تسع وتسعين بعد الالف
المتين بامر المولوي محمد خادم حسين دام بحسنة الدارين